

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

E. A. P. DE FILOSOFÍA

Lenguaje, lógica y mundo:

las fuentes del sentido en el Tractatus lógico philosophicus

TESIS

para obtener el título profesional de Licenciada en Filosofía

AUTORA

Fiorella Stana Rodrich Kovach

Lima-Perú

2008

***Lenguaje, lógica y mundo: Las fuentes del sentido en el
Tractatus Logico Philosophicus***

	Pg.
Introducción	4
Capítulo I: El mundo	13
1.1.- Lo actual: Los hechos	
1.2.- Lo potencial: Las cosas	
1.3.- La trama y el horizonte	
Capítulo II: El lenguaje	33
2.1.- El lenguaje como figura	
2.2.- Lenguaje y pensamiento	
2.3.- Los órdenes del lenguaje	
Capítulo III: Las fuentes del sentido	61
3.1.- Ética y estética	
3.2.- La religión	
3.3.- Lo místico	
Conclusiones	74
Bibliografía	85

INTRODUCCIÓN

El *Tractatus Logico Philosophicus*¹ fue escrito por Ludwig Wittgenstein antes de cumplir los treinta años y salió a la luz en 1921, en los “*Annalen der Naturphilosophie*”, XIV, 3-4, p. 185 - 262. En 1922 fue publicado en inglés, acompañado por la introducción que escribiera Bertrand Russell. Se trata de un texto que contiene breves aforismos presentados con una sorprendente mezcla de precisión lógica y vaguedad poética. Con ese estilo, en una extensión de 80 páginas expone todas las ideas de lo que luego será considerado la filosofía de su primera etapa o “Primer Wittgenstein”.

En el *Tractatus* hay comentarios acerca de tópicos diversos, aunque vinculados entre sí, como la naturaleza del mundo, la esencia del lenguaje, la naturaleza de la lógica y de las matemáticas, además de consideraciones sobre la naturaleza de la filosofía, la filosofía de la ciencia, la ética, la religión, e incluso lo místico. Sus tesis fundamentales están expuestas en forma de postulados señalados por números enteros, de los que se desprenden ideas que van marcadas por decimales. Con ello parece sugerir que hay un

¹ Todas las citas del *Tractatus* en este texto aparecen consignando entre paréntesis, a pie de página, el número del párrafo correspondiente, y remiten a la versión consignada en la Bibliografía: Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Lógico Philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

ordenamiento jerárquico entre aquellas ideas, aunque, por otra parte, señala que *“todas las proposiciones de la lógica tienen igual dignidad. No hay ninguna de ellas que sean proposiciones primitivas por esencia y otras derivadas”*.²

Nuestro acercamiento al *Tractatus* atiende particularmente a lo que puede decir en relación al problema de las fuentes de sentido del mundo entendido como totalidad fáctica y, por tanto, como horizonte de sentido de la experiencia humana.

La búsqueda de las fuentes de sentido del mundo y la experiencia es quizás el problema fundamental de la reflexión filosófica, puesto que la condición humana parece ser tal que, tal vez comprendiendo la precariedad y contingencia de nuestra existencia, aspiramos a dotarla de seguridad; sentimos por tanto aversión al caos y buscamos o proyectamos un orden y una escala valorativa que de cauce y sentido a nuestra existencia.

Consideramos que la pregunta por las fuentes del sentido del mundo y la experiencia es un tema medular en el *Tractatus Logico Philosophicus*, y que Wittgenstein parece proponer allí que el orden del mundo remite a fuentes que se hallan más allá de su trama interna. En lo que concierne a la estructura lógica de los hechos y su concatenación, esta se hallaría virtualmente contenida en la dimensión potencial dada por lo que él llama “cosas”, que en rigor, a diferencia de los hechos, no hacen parte del mundo. En lo relativo a

² (6.127)

esa otra dimensión esencial de nuestra experiencia que es la del orden valorativo, ella tampoco sería intrínseca a los hechos que componen el mundo, sino que remitiría como su fuente al horizonte del mundo, a su borde o límite inefable, donde la capacidad descriptiva del lenguaje parece estallar.

Precisamente, lo que buscamos explorar en este trabajo son las conjeturas que creemos hallar en el *Tractatus Logico Philosophicus* en torno a aquellas dos fuentes del sentido: por una parte, el “borde” del mundo (que caracteriza como la totalidad de los hechos) y de su correspondiente expresión lingüística, y, por otra parte, la dimensión virtual en que sitúa a las cosas cuando no hacen parte actual de algún hecho, es decir, del mundo. Aquella exploración nos conduce a conjeturar que ambas fuentes del sentido remiten en última instancia a lo que Wittgenstein llama “pensamiento” (en el sentido trascendental, no psicológico), es decir, al sujeto trascendental o Yo filosófico que abre el mundo.

Consideramos pertinente una exploración de las conjeturas wittgensteinianas en torno a este tema en el *Tractatus Logico Philosophicus* pues esta obra constituye uno de los referentes decisivos en la discusión filosófica contemporánea y, además, asumimos que la cuestión del sentido del mundo y la experiencia es quizás el problema fundamental no sólo de la reflexión filosófica en su conjunto, sino también de la propia condición humana, pues al parecer los seres humanos requerimos imperiosamente hallar un sentido que de cuenta de nuestra acción y nuestras circunstancias o, en todo caso, dotarlas

de un sentido sin el cual, carente de un orden básico, la existencia perdería consistencia, abismándose en la nada.

Debilitado el soporte religioso de la acción, la filosofía buscó afanosamente a lo largo de su historia dilucidar la cuestión del sentido del mundo y la experiencia. La irrupción del positivismo (incluyendo su versión posterior: el positivismo lógico, que invocaba el *Tractatus* como uno de sus soportes teóricos fundamentales) trajo consigo el relegamiento del problema del sentido, paradójicamente denunciado como un asunto metafísico y, por tanto, un falso problema, o simplemente un “sinsentido”, o en todo caso la reducción de aquel problema al plano meramente sintáctico en el que no tiene cabida la dimensión valorativa, esencial para la constitución de los horizontes de sentido.

Precisamente, un aspecto destacable en el pensamiento del Wittgenstein del *Tractatus Logico Philosophicus*, es que desde el inicio, en su famoso *Prólogo*³, y en cartas aclaratorias al respecto⁴, remarca que la cuestión central a dilucidar es la del sentido y que esta va más allá de la mera aclaración de la estructura lógico sintáctica del lenguaje y su correlato fáctico, pues remite al sujeto trascendental, situado tanto al borde mismo de aquella trama (es decir, al

³ Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico Philosophicus*, Pg. 11, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

⁴ En carta al editor von Ficker dice: “Y quizá le sirva de ayuda que le escriba unas cuantas palabras sobre mi libro: Creo firmemente que no sacará Ud. Demasiado de su lectura. Pues no lo comprenderá; la materia le resultará completamente extraña. En realidad no le es extraña, porque el sentido del libro es ético.” (Briefe, p. 78... citado por Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera en: Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Lógico Philosophicus*, Pg. Ix, Madrid, Alianza Editorial, 1995.)

borde del “mundo”, lindante con lo que él llama “lo místico”), como en la dimensión “potencial” dada por las cosas, de donde brota la trama “actual”, fáctica del mundo. Es de notar que pese a la insistencia de Wittgenstein con relación a la extrema importancia de este tema, las lecturas de su obra han prestado atención prioritaria a lo que dice en relación a la estructura interna del lenguaje y el mundo, dejando, por lo general, el tema de sus bordes y límites apenas aludido sino ignorado.

Considerando que hoy en día la coexistencia de diversos “mundos”, tal como lo notara después el mismo Wittgenstein en su *Investigaciones Filosóficas*,⁵ dota de absoluta urgencia la exploración de sus fuentes de sentido, a fin de facilitar la comunicación entre ellos, pensamos que las reflexiones que Wittgenstein desarrollara al respecto en el *Tractatus Logico Philosophicus* pueden proyectar importantes indicaciones para el abordaje de este problema que, en el caso de nuestro país, por sus características multiculturales, tiene plena actualidad y puede hallar sugerentes indicaciones desde la reflexión filosófica.

Partiendo de estas consideraciones, con esta investigación nos proponemos:

- Elucidar la naturaleza de lo que el *Tractatus Logico Philosophicus* denomina “mundo”, atendiendo a la relación entre los hechos que lo

⁵ Acentuando como fuente básica del significado la intención pragmática, en las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein abandona la idea de que haya una estructura común que dota de significación a la totalidad de los enunciados lingüísticos y, reconociendo la diversidad de códigos lingüísticos al uso, propone la noción de “juegos de lenguaje” para dar cuenta de su heterogeneidad, dejando como rasgo común apenas un elusivo “aire de familia”.

componen, su trama lógica, la dimensión virtual en que parece situar a las “cosas”, y el horizonte o límite que se establece desde las posibilidades enunciativas del lenguaje.

- Explorar lo que el *Tractatus Logico Philosophicus* señala con respecto a los alcances del lenguaje en su relación con el mundo y el pensamiento, así como en relación con sus niveles de significación y su papel en la constitución del significado y el sentido.
- Elucidar las implicancias de las tesis del *Tractatus Logico Philosophicus* en torno a la dimensión valorativa, la experiencia religiosa y lo que Wittgenstein denomina “lo místico”, relacionándolo con el problema de las fuentes del sentido del mundo como marco constituyente de la experiencia humana, así como con la dimensión virtual o potencial a la que parece referirse como el “lugar” de donde surgiría la estructura lógica de los hechos y del mundo.

Como hilo conductor de esta investigación asumimos las siguientes hipótesis básicas:

- En tanto Wittgenstein elige acentuar en los últimos párrafos del *Tractatus Logico Philosophicus* la referencia a la dimensión valorativa, la experiencia religiosa y lo que él denomina “lo místico”, dimensiones de las que, sin embargo, no sería posible hablar, y en cuanto también elige manifestar allí que lo explicitado en el *Tractatus* carece de sentido, pone de relieve la importancia que, más allá del ámbito de la lógica, posee el

problema de las fuentes del sentido del mundo y la experiencia humana, cuya consideración precisamente remite a sus afirmaciones y alusiones relativas a lo inefable, situado en los límites del mundo, así como a la dimensión virtual o potencial desde donde surgiría la estructura lógica de los hechos, del mundo y, por tanto, de su correlato lingüístico.

- El “mundo”, tal como Wittgenstein lo caracteriza en el *Tractatus Logico Philosophicus*, como la totalidad de lo que acaece, se sitúa de lleno – en términos aristotélicos - en la dimensión de lo actual. No obstante, esta dimensión no es autosubsistente, pues remite tanto a lo que él denomina “cosas” (las mismas que situándose en un ámbito virtual, contienen, sin embargo, potencialmente los hechos que componen el mundo), así como a la dimensión de lo ético o valorativo que, situada en el borde u horizonte inaprensible del mundo, lo dota de sentido.
- Proyectando desde sus objetos (las “cosas” virtuales) la trama lógica en que toman cuerpo los hechos y el mundo como ámbito con orden y sentido; así como abriendo ese mundo - y permeándolo de valor -, desde una suerte de “punto ciego” generatriz de su campo y límites, se hallaría el Yo filosófico, sujeto trascendental al que Wittgenstein parece denominar también “pensamiento” y – a la manera schopenhaueriana - “voluntad”.
- Cuando Wittgenstein señala que el *Tractatus Logico Philosophicus* tendría dos partes: toda aquella que se halla escrita – a la que, además, considera como sinsentido – y aquella otra no escrita, pero

permanentemente – y, diríamos, necesariamente – aludida, aquella que no se puede expresar lingüísticamente, aunque sería la fuente misma del sentido y la significación; hace con ello una afirmación decisiva que conviene explorar. Considerando las influencias teóricas en la formación filosófica de Wittgenstein, si tomamos como referentes teóricos básicos la monadología leibniziana y sus tesis con relación a los mundos posibles, así como las conjeturas schopenhauerianas relativas a la voluntad y los valores como soporte del mundo, creemos que es posible establecer un acercamiento sugerente a la cuestión de las fuentes del sentido y la significación en el *Tractatus Logico Philosophicus*.

Ciertamente existen múltiples estudios que buscan dar cuenta de la significación de lo místico inefable en el *Tractatus Logico Philosophicus* y su importancia en la dilucidación de la cuestión del sentido del mundo. No obstante, consideramos que el tratamiento que proponemos en esta investigación, consistente en vincular lo místico inefable que parece asomar en los límites del mundo, con aquella dimensión de tipo virtual en que Wittgenstein sitúa las cosas como portadoras potenciales del orden fáctico, remitiendo además ambas dimensiones al sujeto trascendental, no ha sido suficientemente atendido, razón por la cual hemos elegido esta perspectiva para nuestra investigación.

Para el abordaje del tema propuesto hemos tomado como referentes teóricos, las tesis del atomismo lógico russelliano, la monadología leibniziana y la

filosofía schopenhaueriana, propuestas que parecen haber influido en el pensamiento que Wittgenstein expone en el *Tractatus Logico Philosophicus*. Por otra parte, tomamos también en cuenta la fenomenología husserliana y heideggeriana, propuestas filosóficas contemporáneas a la del *Tractatus*, en las cuales el tema de los horizontes de sentido de la acción, así como el de la constitución del mundo y del ser-en-el-mundo cobraron decisiva importancia, con resultados a nuestro juicio convergentes con algunos de los planteamientos básicos expuestos por Wittgenstein.

CAPÍTULO I

EL MUNDO

1.1.- Lo actual: Los hechos

Wittgenstein empieza el *Tractatus Logico Philosophicus* proponiendo una ontología, de la que trataremos en primer lugar. Así, la primera proposición, breve y críptica como aquella otra que cierra el libro⁶, afirma que “*el mundo es todo lo que es el caso*”⁷, es decir, todo aquello que acaece, que acontece o, dicho de otra manera, como ocurre en el párrafo siguiente, el mundo sería “*la totalidad de los hechos*”⁸, a los cuales diferencia radicalmente de las cosas: éstas no harían parte del mundo: Con ello estaría afirmando que la parte constitutiva mínima del mundo serían los hechos⁹, no las cosas, tomando así distancia de la ontología sustancialista, cosificante, dominante en la filosofía

⁶ “*De lo que no se puede hablar hay que callar.*” (7)

⁷ (1)

⁸ (1.1). Ratifica ello cuando en el párrafo 2.04 establece que “*la totalidad de los estados de cosas que se dan efectivamente es el mundo.*”

⁹ En el párrafo 1.2 señala: “*El mundo se descompone en hechos.*”

moderna, que tendía a concebir lo real como compuesto de cosas¹⁰ y al mundo mismo como una gran cosa.

Es decir, el menor elemento constitutivo del mundo, el menor elemento de que se compone el mundo, el menor elemento existente, es – parece una tautología – un hecho. Ahora bien, en relación a la naturaleza de los hechos, establece que *“lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas”*¹¹. Así pues, el hecho es un estado – es decir, algo contingente -, una configuración fluente o, si se quiere, una relación – en matemáticas se diría una “función” -, una “conexión” de cosas u objetos, como afirma en el párrafo 2.01¹², antes que una sustancia en el sentido tradicional, cósmico: algo fijo, nuclear. Lo paradójico es que aquello cuya conexión viene a ser el hecho, es decir la cosa, no tendría existencia¹³ autónoma y actual – no haría parte del mundo - mientras no integra algún hecho.

No obstante, como hemos visto, en cuanto al hecho o estado de cosas, Wittgenstein afirma que sería una conexión de objetos; queriendo al parecer destacar con ello que los hechos estarían conformados por elementos simples:

¹⁰ El caso paradigmático lo provee la filosofía cartesiana que postula que la realidad se compone de una cosa extensa (*res extensa*) y una cosa pensante (*res cogitans*).

¹¹ (2)

¹² *“El estado de cosas es una conexión de objetos (cosas).”*

¹³ Wittgenstein parece entender la existencia en el sentido kantiano de “hacer parte del mundo”, lo cual no ocurriría para las cosas, sino para los estados de cosas o hechos.

las cosas. En ese mismo sentido dice también que *“El objeto es simple”*¹⁴; y añade que: *“Los objetos constituyen la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos”*¹⁵. De esto se sigue que los hechos, aún cuando fueran atómicos, son compuestos, mientras los objetos o cosas que los hechos enlazan son simples. Por ello también, pese a subrayar que la menor unidad ontológica en el plano de lo actual o fenoménico que constituye el mundo es siempre un hecho, y que por tanto los hechos atómicos, pese a ser complejos, no son divisibles en unidades ontológicas actuales menores, hay una insistencia en que los hechos atómicos, precisamente en cuanto complejos, están “constituidos” por las cosas, mientras estas son simples, por lo cual serían la sustancia del mundo, caracterizándose por ser fijos y consistentes, en contraste con los hechos, configuraciones de objetos que, por tanto, son mutables e inestables como es en general el plano fenoménico. *“El objeto es fijo, persistente; la configuración es cambiante, inestable”*, afirma Wittgenstein¹⁶.

Cabe todavía insistir en que cuando señala que *“el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas”*¹⁷, afirma que lo que acaece no son las cosas, sino estados de cosas: los hechos, que son el referente de nuestra experiencia. Por ello ocurre que experimentamos siempre algún hecho, por ejemplo el hecho de que “la mesa es amarilla”, que “la mesa es circular” o que “el florero está sobre

¹⁴ (2.02)

¹⁵ (2.021)

¹⁶ (2.0271)

¹⁷ (1.1)

la mesa”. Es decir, lo que tenemos siempre es una configuración de cosas. La cosa “mesa”, en tanto cosa u objeto puro, sin conexión con algo como un “florero”, “amarillo” o “circular”, no haciendo parte de un hecho – algo por lo demás impensable - carecería de configuración, sería inasible. Ajena al plano fenoménico, sería por tanto inexistente.

Lo que hay en el mundo son objetos haciendo parte de alguna configuración, de algún hecho, es decir combinaciones de objetos. Si entendemos por existencia, hacer parte del mundo, sólo existen mesas particulares, en acto: amarillas o blancas, circulares o cuadrangulares; de allí que cuando buscamos definir la mesa en general – algo así como la “meseidad” –, es decir el objeto mesa, terminamos enunciando hechos, es decir alguna configuración o estado de cosas, por ejemplo: “tablero con patas”. Esto, como veremos luego, a propósito del carácter figurativo del lenguaje, supone correlativamente que la unidad lingüística mínima con sentido no es el “concepto” o nombre, que estaría por la cosa u objeto, sino la proposición que alude a un hecho.

Queremos destacar en estas afirmaciones iniciales del *Tractatus*, que Wittgenstein empieza dando cuenta de que el mundo, con los hechos que lo conforman, pertenece a la dimensión de lo actual, pero de lo que dice se sigue también que habría una dimensión virtual o potencial: aquella en que se sitúan los objetos o cosas, inefables e impensables en cuanto tales, que se “muestran” en los hechos, los cuales, paradójicamente, tomarían cuerpo y realidad como actualización de las potencialidades de configuración o conexión

con otros objetos que cada objeto o cosa poseería. En este rango de posibilidades de conexión o configuración, o más precisamente en su materialización fáctica, se “mostraría” a su vez la trama lógica del mundo.

En tal sentido, se puede afirmar que la perspectiva ontológica con que Wittgenstein inicia el *Tractatus* nos conduce de inmediato hacia una distinción entre dos niveles del ser: el ser en acto, dado por los hechos, y el ser en potencia o en estado virtual, conformado por las cosas, las cuales pueden devenir parte integrante de hechos en virtud al campo lógico o armazón lógico que el pensamiento (el sujeto trascendental) proyecta desde ellas.

1.2.- Lo potencial: Las cosas

Cuando Wittgenstein asume que el mundo es todo lo que acaece, todo aquello que se da; sitúa el mundo en el plano fáctico, fenoménico; lo identifica con el conjunto de hechos. Los hechos, a su vez, dan curso a conexiones entre cosas, lo cual puede darse solamente en la medida en que tales conexiones eran “posibles”, pues estaban contenidas virtualmente en las cosas. Así, afirma que *“los objetos contienen la posibilidad de todos los estados de cosas”*¹⁸. Es decir, el ámbito de lo fenoménico, dado por los hechos o estados de cosas que conforman el mundo; todo aquello que acaece; estaría predeterminado por

¹⁸ (2.014)

objetos cuya condición sería estrictamente virtual, pero que en cuanto tales sostendrían el mundo. En ese mismo sentido, añade que *“dados todos los objetos, vienen dados también con ello todos los posibles estados de cosas.”*¹⁹

Con ello, Wittgenstein está afirmando que las cosas, elemento constitutivo de los hechos, no hacen parte del mundo, del plano fenoménico, es decir que no son, en el sentido “actual” de ser que Aristóteles ya distinguía del ser “potencial” o virtual. No obstante, cabe notar que, paradójicamente, las cosas “serían” en un sentido virtual. Precisamente por ello es que les sería esencial – poseerían entre sus potencialidades - hacer parte constitutiva de un hecho. Es decir, las cosas u objetos tienen la posibilidad – la potencialidad - de integrar hechos, o más precisamente, para que la cosa sea, debe “poder” integrar estados de cosas, para lo cual debe, por cierto, ser compatible con otras cosas, y es por aquella potencialidad que se inserta en el plano de lo actual y fenoménico dado por los hechos y el mundo.

Asumiendo así que el mundo es la totalidad de hechos, y que un hecho *“es el darse efectivo de estados de cosas”*²⁰, Wittgenstein precisa que, a su vez, *“el estado de cosas es una conexión de objetos”*²¹, para luego puntualizar que aquella conexión si bien fácticamente fortuita y, por tanto, ontológicamente contingente, lógicamente no lo sería, ya que *“es esencial a la cosa poder ser*

¹⁹ (2.0124)

²⁰ (2)

²¹ (2.01)

parte constitutiva de un estado de cosas"²². Es decir, la posibilidad de que pueda darse tal o cual conexión entre cosas está definida por la naturaleza misma de estas, que precisamente por ello, no serían realidades, sino ante todo "posibilidades" o más bien una suerte de haces de posibilidades, por lo cual se situarían no en el mundo, que es el plano de lo actual, de lo existente, sino en una dimensión virtual o potencial que define los hechos posibles. Así, por ejemplo, correspondería al objeto "mesa" el poder conectarse con un color o con un florero e integrar hechos como que "la mesa es amarilla" o que "el florero está sobre la mesa", pero de ninguna manera podría acaecer algo así como que "la mesa conquista la Antártida".

Dicho de otra manera: así como las cosas sólo "aparecen" integrando hechos, también cabe afirmar que los hechos o conexiones de cosas, en tanto unidad fenoménica mínima, constituyen la actualización de alguna de las posibilidades de conexión contenidas por las cosas que se revelan en las conexiones o estados de cosas que acaecen. Así, los hechos estarían potencialmente contenidos en las cosas, situadas en una suerte de entraña virtual desde la que emergería el mundo. Corroborando aquello, Wittgenstein afirma que "*en la lógica nada es casual: si la cosa puede ocurrir en el estado de cosas, la posibilidad del estado de cosas tiene que venir ya prejuzgada en la cosa*".²³

Que la posibilidad de un hecho (estado de cosas) se halle ya prejuzgada en la cosa parece aludir a que, a la manera leibniziana (recuérdese que Leibniz era

²² (2.011)

²³ (2.012)

una importante referencia en la lógica russelliana que Wittgenstein conocía al detalle), el mundo y cada hecho que hace parte de él, sería ante todo posible, lógicamente posible, desde un rango de posibilidades contenida en las cosas y sus variantes de combinación.²⁴

Siendo ello así, ¿qué es una cosa u objeto? Nótese aquí que estamos frente a un problema capital en la tradición filosófica que afecta a la posibilidad misma de pensar el mundo. En la ruta reflexiva que abren Sócrates y Platón, el pensamiento tiene que ver con razonamientos, los cuales a su vez concatenan juicios, y éstos últimos enlazan términos que designarían cosas. De allí la obsesión socrático platónica por la definición, pues de lo anteriormente dicho se sigue que si no fuera posible definir los términos (lo cual equivaldría a conocer la cosa que designa), se desarticularía toda la cadena argumentativa que hace la razón. Resulta sumamente interesante en el planteamiento del *Tractatus* que, en sentido estricto, así como la cosa no hace parte del mundo (y por tanto del ámbito con orden y sentido), aunque paradójicamente lo “produce”, tampoco podemos hablar de ella, pues sólo cabe hablar del mundo.

No obstante, consecuente con su convicción de que la parte más importante del *Tractatus* es aquella que no está escrita (no por desidia, sino porque no sería posible hablar de ello), Wittgenstein tensa las posibilidades enunciativas del lenguaje, casi como buscando permanentemente hacer notar que aquello

²⁴ Así es como Leibniz, en una suerte de cálculo de probabilidades, conjetura que este mundo vino a ser porque es el mejor de los mundos posibles, es decir el que es más posible, por coherencia o compatibilidad de sus componentes.

de lo que está queriendo hablar todo el tiempo es precisamente de eso inefable que apenas aparece aludido; entre ello lo que la cosa sea. Así, luego de anotar que *“los objetos forman la substancia del mundo”*²⁵, añade que *“la substancia del mundo sólo puede determinar una forma y no propiedades materiales. Porque éstas sólo vienen a ser formadas por la configuración de los objetos”*.²⁶ Es decir, los objetos o cosas serían puras “formas”, formas radicales, carentes por tanto de propiedades materiales.

Ahora bien, ¿cómo es una forma sin propiedad material alguna? Por ejemplo, qué es una mesa que no sea de madera ni de metal, ni blanca ni amarilla, ni cuadrada ni ovalada, ni grande ni pequeña, ni de una pata ni de tres o cinco, etc., es decir, ¿cómo es una mesa sin configuración alguna?, ¿cómo, por tanto, es una “forma” sin manifestación material – la única accesible a la imaginación – alguna?... y, sin embargo, tales formas deberían ser, y desde su ser virtual predeterminarían todo lo que acaece, todo lo que se nos da en el mundo. No sólo eso, como llevando su formulación al extremo de la sátira, Wittgenstein señala – condicionalmente, por cierto - que *“si conozco el objeto, conozco también todas las posibilidades de su ocurrencia en estados de cosa”*.²⁷ Si conozco el objeto... ¿Pero, es posible tal cosa? O, en todo caso, ¿quién es el sujeto para el que se dan estas cosas?; ¿es el sujeto psicológico o más bien uno trascendental?

²⁵ (2.021)

²⁶ (2.031)

²⁷ (2.0123)

Ratificando la paradójica condición del objeto como forma sin propiedad material alguna, Wittgenstein señala que “los objetos son incoloros”²⁸, aunque luego afirme que “espacio, tiempo y color (cromaticidad) son formas de los objetos”²⁹ ¿Cómo se entiende ello? Proponemos la siguiente interpretación de raigambre kantiana³⁰: el espacio, el tiempo y el color son condición de posibilidad de los objetos en tanto integrantes de un estado de cosas, es decir de los objetos manifestándose en el plano fáctico, fenoménico. Tales formas o “condiciones de posibilidad” sólo se hacen efectivas en hechos, en efectivas conexiones de cosas. Por tanto, los objetos o cosas de las que habla Wittgenstein en el *Tractatus*, se adscribirían a lo que Kant denominaba “condiciones de posibilidad” y, en cuanto tales, es decir, en cuanto formas puras o puras condiciones de posibilidad, sin realización efectiva, factual, carecerían – actualmente – de espacialidad, temporalidad o cromaticidad; del mismo modo en que la mesa de un ejemplo anteriormente ensayado, en cuanto objeto, no sería de madera ni de metal, ni blanca ni amarilla, ni cuadrada ni ovalada, ni grande ni pequeña, ni de una pata ni de tres o cinco, etc., aunque “podría” asumir cada una de esas configuraciones, pues las contendría virtualmente.

²⁸ (2.0233)

²⁹ (2.0251)

³⁰ Consideramos que hay una fuerte influencia del apriorismo y la deducción trascendental kantiana en el Wittgenstein del *Tractatus*, sobre todo en lo tocante a la lógica como virtualidad y al mundo como horizonte, tal como intentaremos sustentarlo en el siguiente subcapítulo titulado “La trama y el horizonte”.

Por esa misma razón, habiendo caracterizado al objeto como *“simple”*³¹ y tras señalar que *“los objetos forman la substancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos”*³², al modo spinoziano³³ Wittgenstein puntualiza que *“la substancia es lo que persiste independientemente de lo que es el caso”*³⁴. Por eso también afirma: *“El objeto es lo fijo, persistente; la configuración es lo cambiante, inestable”*³⁵, y que *“la configuración de los objetos forma el estado de cosas”*³⁶. Con lo cual parece querer puntualizar que los objetos persistirían en su ámbito virtual, ajenos al flujo fenoménico, aunque sosteniendo desde una suerte de *connatus* o *apetencia*³⁷ que igualmente parece caracterizarlos, la posibilidad de tales estados de cosas y, por tanto, su efectivo darse, su acaecer.

Al señalar que *“la sustancia es lo que persiste independientemente de lo que es el caso”*³⁸, Wittgenstein nos da una idea adicional acerca de la relación entre los objetos y los hechos, y dice, además, que *“sólo si hay objetos puede haber*

³¹ (2.02)

³² (2.021)

³³ Consideramos también que Spinoza constituye otra de las influencias decisivas en el pensamiento de Wittgenstein, sobre todo en cuanto a su concepción de la substancia como conato, como apetencia desde la que se despliegan los fenómenos que constituyen el mundo.

³⁴ (2.024)

³⁵ (2.0271)

³⁶ (2.0272)

³⁷ Igualmente sostenemos que, si nuestra lectura del *Tractatus* es plausible, es perceptible la influencia de Schopenhauer – una de las lecturas preferidas de Wittgenstein – en esta suerte de “voluntad” de manifestación fenoménica que caracterizaría a los objetos o cosas – substancias del mundo – de las que habla en el *Tractatus*.

³⁸ (2.024)

una forma fija del mundo”,³⁹ y que *“lo fijo, lo existente y el objeto son uno”*.⁴⁰

Con ello, parece proponer, para dar cuenta de los objetos o cosas, una ontología de corte parmenídeo en la que lo uno, como ámbito inmutable, integra –en el sentido de otorgar trama y límite- todo lo existente; sólo que aquello inmutable pertenece a la dimensión virtual y se identifica con la gama de posibilidades que es el objeto.

Por lo demás, es curioso que Wittgenstein atribuya a las cosas u objetos las características que Parménides le atribuyera al Ser, y que, en seguida, lo contraste con lo mutable de los hechos, de caracteres más bien heracliteanos. Así, expone que *“el objeto es lo fijo, lo existente; la configuración es lo cambiante, lo variable”*.⁴¹

Como se puede apreciar, aquí Wittgenstein contrasta lo necesario, fijo y “uno” del objeto con lo contingente, cambiante y variable que viene a ser su configuración actual en el plano de los hechos que constituyen el mundo. Así, lo cambiante heracliteano, lo que no es y fue o, lo que es y antes no fue, son las configuraciones o conexiones de cosas, los hechos, los mismos que a su vez suponen lo uno, invariable, eleático, identificado con lo que él llama “objeto”. Quizás así, busca resolver la controversia entre Heráclito y Parménides acerca del ser y el cambio, del ser y el no ser, proponiendo a la manera aristotélica un dualismo que proyecta dos dimensiones de lo existente:

³⁹ (2.026)

⁴⁰ (2.027)

⁴¹ (2.0271)

el ser en acto de los hechos y el ser en potencia de los objetos. El ser actual cambia, deja de ser, vuelve a ser, da lugar al no ser. El ser potencial no cambia y está supuesto por el ser actual, pues es el sustrato del cambio.

1.3.- La trama y el horizonte

Reflexionando sobre el problema del azar y la necesidad, y vinculándolo con el de la relación entre hechos y cosas, es decir entre el plano de lo actual y el de lo potencial, Wittgenstein afirma lo siguiente:

“Parecería algo así como un azar que a la cosa capaz de darse de modo efectivo por sí misma le correspondiera un estado de cosas.

Que las cosas puedan ocurrir en estados de cosas, es algo que debe radicar ya en ellas.

(Algo lógico no puede ser meramente posible. La lógica trata de cualquier posibilidad y todas las posibilidades son sus hechos)

Al igual que no podemos en absoluto representarnos objetos espaciales fuera del espacio, ni temporales fuera del tiempo, tampoco podemos representarnos objeto alguno fuera de la posibilidad de su conexión con otros.

*Si puedo representarme el objeto en la trama del estado de cosas,
no puedo representármelo fuera de la posibilidad de esa trama.”⁴²*

Luego de insistir en que el mundo se descompone en hechos, había señalado que “*algo puede ser el caso o no ser el caso, y todo lo demás permanecer igual*”,⁴³ reconociendo así el carácter contingente de los hechos si su constitución se redujera por entero solamente al plano fáctico. Pero, el carácter fenoménico del mundo y los hechos que lo conforman, ¿se agota en el plano fáctico? Precisamente aquí es donde consideramos que tomar en cuenta la influencia de pensadores como Schopenhauer, Kant, Leibniz o Spinoza puede ser decisivo para entender la dialéctica entre el azar y la necesidad que presenta el *Tractatus*; sobre todo si tomamos en cuenta que para todos ellos – como ocurre en lo más fecundo de la tradición filosófica - el fenómeno no se agota en lo dado, que es también y sobre todo “manifestación” de algo que excede – y así sostiene - el plano de lo fáctico.

En este caso, Wittgenstein advierte que aunque “*el mundo se divide en hechos*”⁴⁴, estos se sostienen en un “*espacio lógico*” que, por tanto, no pertenece al orden de lo factual; no obstante, los hechos sólo pueden darse en ese espacio, en virtud a ese espacio. Por puntualiza que “*los hechos en el*

⁴² (2.0121)

⁴³ (1.21)

⁴⁴ (1.2)

espacio lógico son el mundo".⁴⁵ Pero, ¿qué es eso que llama espacio lógico?, ¿cuál es su relación con el mundo y con las cosas, que no se hallan en él?

En el párrafo 2.0121, antes citado por extenso, afirmaba Wittgenstein que si bien los hechos parecieran azarosos, vistos desde sus componentes virtuales que son las cosas, serían la manifestación de posibilidades lógicas contenidas en aquellas cosas. Estas posibilidades lógicas – pues, como dice en aquel párrafo, *"la lógica trata de cualquier posibilidad"* - definirían lo que puede advenir o no en el plano fáctico, es decir, lo que puede ser o no puede ser, así como, correlativamente, lo que podemos representar o no podemos representar en el plano lingüístico. Así, por ejemplo, no podemos representarnos – y no puede haber – cosas fuera de conexión alguna con otras cosas. Pero más específicamente aún – es preciso insistir en ello por sus implicancias ontológicas -, el rango de posibilidades contenidas por las cosas u objetos virtuales, define lo que es lógico o ilógico.

Consideramos que lo anteriormente señalado es capital para comprender el modo en que Wittgenstein entiende la naturaleza de la lógica – tema que no nos corresponde abordar aquí – y su estatus ontológico. Por nuestra parte, nos interesa básicamente su percepción de la lógica como una suerte de trama virtual a través de la cual los objetos advienen al mundo en conexión con otros, dando lugar – y sosteniendo - al tejido de hechos que constituye ese mundo, así como el lenguaje que lo representa.

⁴⁵ (1.13)

Cuando Wittgenstein señala que *“cualquier cosa está, por así decirlo, en un espacio de posibles estados de cosas”*⁴⁶, parece estar ensayando una conjetura que sería una variante de la tesis leibniziana de los mundos posibles que, a su vez, juega con el cálculo de probabilidades. Aquel espacio de hechos posibles superaría en densidad al mundo factual, al menos en el orden de lo espacial, y bien podríamos conjeturar por nuestra parte que aquel exceso de densidad podría adscribirse al tiempo, dimensión que deja abierta la realización de mayores posibilidades que las que contiene el plano de lo actual al que se circunscriben los hechos.

Habíamos hecho notar antes que cuando Wittgenstein señala que los objetos constituyen la substancia del mundo, se cuida de subrayar que aquella substancia sería una suerte de forma pura, carente de propiedades materiales y, en tal sentido, más bien algo así como una función o un rango de posibilidades de conexión con otras cosas que para el caso, a la manera de Frege⁴⁷ constituirían argumentos a ensayar en el juego de posibilidades que cada cosa u objeto proyecta como su espacio lógico. En tal sentido, afirma que *“la forma es la posibilidad de la estructura”*,⁴⁸ con lo cual estaría señalando precisamente que la trama lógica que sostiene al mundo y los hechos que lo

⁴⁶ (2.013)

⁴⁷ Gottlob Frege constituye de hecho otro referente teórico importante para comprender el *Tractatus* de Wittgenstein, quien toma particularmente su propuesta de considerar una proposición como una función matemática, donde el lugar de la variable lo ostentaría un nombre al que propone denominar “argumento”.

⁴⁸ (2.033)

conforman, no sería sino el despliegue de posibilidades de conexión contenidas en la cosa u objeto, aquella substancia o forma pura de naturaleza virtual.

Por otra parte, al decir que *“el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas”*,⁴⁹ Wittgenstein sugiere que el mundo es, en primer lugar, una totalidad y, como tal, una unidad. Precisamente, en tanto totalidad el mundo debe poseer límites; son los límites del orden, del sentido, coincidentes por tanto con los límites de ese otro universo del orden y el sentido que es el lenguaje. Los límites del mundo, señala Wittgenstein, coinciden con los del lenguaje, lo cual parece decir también que la sintaxis o combinatoria lógica es la que determina los límites del mundo, con lo que se establece un vínculo entre la trama lógica que se despliega desde el ámbito virtual en que se sitúan las cosas u objetos y esta otra dimensión igualmente virtual y paradójica – por inasible e inactual – que se anuncia como borde del mundo.

En todo caso, atendiendo a las fuentes de la significación y sentido del lenguaje – donde la semántica depende de la sintaxis -, hallamos en última instancia aquella trama lógica, por lo que cabría decir que la lógica del lenguaje delimita al mundo, en tanto determina lo que puede ser dicho y lo que no puede ser dicho: Sólo podemos decir con sentido aquello que es lógico; porque en la lógica se expresa el pensamiento o voluntad (términos que Wittgenstein usa para aludir al sujeto trascendental) generatriz del mundo. Pero, ¿el sentido

⁴⁹ (1.11)

de la experiencia se agota en el plano lógico-sintáctico?; ¿dónde situamos, entonces, la dimensión valorativa?... Precisamente en torno a ello es que el tema de lo ético místico como límite del mundo adquiere importancia singular.

Proponiéndose como objetivo trazar un límite al lenguaje en tanto medio de expresión de los pensamientos y representación del mundo, Wittgenstein postuló que los límites del lenguaje son los del mundo. Así afirmó: *“Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”*.⁵⁰ En tal sentido, considera el mundo como totalidad. Ya desde el inicio del *Tractatus*, señalando que el mundo está determinado a través (durch) de los hechos y *“por ser todos los hechos”*⁵¹, acentuando la dimensión de Totalidad que caracteriza al mundo y remite al problema de sus límites o bordes, su naturaleza y la manera de avizorarlos. En el mismo sentido, en el párrafo siguiente puntualiza que *“la totalidad de los hechos determina lo que es el caso y también todo cuanto no es el caso”*,⁵² con lo cual también, de inicio establece otro tema capital del *Tractatus*: el de lo ético o místico que, anunciándose en el borde inasible del mundo, determina igualmente su topología y teleología, es decir sus posibilidades de configuración y, más aún, su “sentido” en términos valorativos.

⁵⁰ (5.6)

⁵¹ (1.11)

⁵² (1.12)

Al respecto cabe notar que en el *Tractatus*, al igual que en la fenomenología husserliana⁵³, el horizonte desde el que se configura el mundo como totalidad y el orden que manifiesta se revela inaprensible para el lenguaje y el pensamiento, ya que cuando queremos asirlo se desplaza o, lo que viene a ser lo mismo, si pudiéramos fijar aquel límite tendríamos que ser capaces de pensar también el otro lado del límite – cosa paradójica e imposible -, tal como anota Wittgenstein en el prólogo a su *Tractatus*. Por ello, el límite del mundo, referente inasible desde donde, sin embargo, se proyecta el orden y sentido del mundo, sólo podría establecerse desde dentro⁵⁴.

Ambos filósofos reflexionaron paralelamente acerca de la naturaleza del mundo y cayeron en la cuenta de que su configuración o topología interna remitía como paradójico referente a unos límites inasibles que lo circundan y que se establecen desde una suerte de “punto ciego” que, con el campo visual que abre, manifiesta la presencia, igualmente en el límite, por tanto “invisible”, fuera del ámbito fenoménico, del sujeto filosófico o trascendental⁵⁵. Pero, a

⁵³ Cfr.: Husserl, Edmund: *Ideas*, México, FCE, 1992, Cap. I, Sección Segunda (“*El mundo de la actitud natural: yo y mi mundo circundante*”)

⁵⁴ En una carta enviada al editor Ludwig von Ficker igualmente (citado por Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera en la introducción – pg. ix - a la edición del *Tractatus* que usamos aquí como referente: Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico Philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.) afirmaba, en relación a lo que llama lo ético - es decir a la dimensión valorativa que sitúa, más allá del orden fáctico, en el borde del mundo -, que sólo podría delimitarse desde dentro del mundo, condición que por tanto corresponde en general al límite u horizonte del mundo.

⁵⁵ Husserl llegó a aquella conclusión luego de que aplicando el método de las variaciones eidéticas a la caracterización fenomenológica del mundo, respondiera que es esencial al mundo una triple estructura en que hay, por una parte, objetos presentes, captados inmediatamente y de un modo más bien

diferencia de Husserl, quien asumía que este sujeto objetiva el mundo en el campo de la conciencia, Wittgenstein vincula los límites y estructura del mundo con los alcances del lenguaje y la trama lógica en que se sustenta su sentido. Dejando de lado la tarea de señalar los límites del pensamiento, porque ello supondría la capacidad de pensar ambos lados del límite, con lo cual, además, seríamos capaces de pensar lo que no se puede pensar: el propio límite, se propuso más bien establecer los límites de la expresión del pensamiento, es decir, los límites del lenguaje. Con ello dejaba atrás la gnoseología moderna, que halla su expresión mayor en Kant, en quien, en efecto, de lo que se trata es de trazar los límites del pensamiento. Con este posicionamiento, también, Wittgenstein iniciaba el giro lingüístico característico de la filosofía contemporánea.

claro; por otra parte, objetos copresentes, más bien difusos, pero que podían pasar a ser claramente captados al convertirse en objetos inmediatos de atención de la conciencia; y, en tercer lugar, circundando todo ello, estaría siempre el horizonte que delimita el mundo, el cual sería intrínsecamente inaprensible, al no poderse hacer presente, puesto que se desplaza cuando tratamos de asirlo. Se percató igualmente, de que el orden del mundo se establece por referencia a aquel horizonte. Sin horizonte no hay orden o mundo; por eso también, al igual que Wittgenstein consideró que el orden valorativo se sitúa en el borde del mundo, en el horizonte que lo delimita.

CAPÍTULO II

EL LENGUAJE

2.1.- El lenguaje como figura

En el prólogo del *Tractatus*, Wittgenstein anota: “*Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar*”.⁵⁶ ¿A qué claridad se refiere? Veamos: fuertemente influido por el interés inicialmente lógico que lo acercó a la filosofía, en esta etapa de su pensamiento Wittgenstein asume que el lenguaje tiene una función esencialmente descriptiva. Por tanto, entiende que lo que decimos se refiere al mundo, o más bien, a los componentes del mundo que son los hechos, los mismos que son descritos o “figurados” mediante proposiciones, habiendo entre las proposiciones y los hechos una trama lógica común que los hace equiparables. Por ello, la claridad a la que este pasaje se refiere parece ser de tipo lógico. Lo

⁵⁶ Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico Philosophicus*, Pg. 11, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

que es “claro” es lógico, y el lenguaje – como el mundo del que es figura - tiene una trama lógica.

Es de notar que al dejar aquí de lado las funciones del lenguaje que no sean la descriptiva, Wittgenstein radicaliza y lleva a sus últimas consecuencias la vieja tendencia de la tradición filosófica a vincular, según el antiguo modelo contemplativo de la “teoría”, Verdad con descripción o “figuración” de la realidad. Del mismo modo, al privilegiar la función descriptiva del lenguaje, y en la medida en que la descripción toma un formato proposicional, Wittgenstein privilegia la lógica como forma no sólo del pensamiento sino también de la realidad, tal como efectivamente tendía a ocurrir también en aquella tradición⁵⁷. Por tanto, considerar los límites y posibilidades que abre esta perspectiva, puede permitirnos efectuar un balance de aquella tradición filosófica. De hecho, puede decirse que el *Tractatus Logico Philosophicus* – así lo reconocería el propio Wittgenstein en su segunda etapa – tiene la virtud de mostrar a este respecto los límites insalvables de la teoría como forma de conocimiento definida desde un modelo visual, que supone que la mirada es un acto básicamente receptivo y descriptivo.

No es que Wittgenstein ignore las funciones no descriptivas del lenguaje. Lo que parece es que, tal como todavía lo afirma en sus *Investigaciones*

⁵⁷ “Lo mismo es para pensar y ser pensado”, afirmaba el Poema de Parménides, en los orígenes de la filosofía, seis siglos antes de nuestra era.

*filosóficas*⁵⁸, estaría entendiendo que en última instancia las otras funciones del lenguaje, como por ejemplo la expresiva o la directiva, suponen alguna descripción de lo expresado o mandado y, por tanto, se sustentan en la función descriptiva. Así una orden como “salga inmediatamente del salón”, no podría ser entendida ni ejecutada si el que la recibe no comprende – y, por tanto, no es capaz de describir – lo que es un salón o lo que es salir.

Podría decirse que esta manera de entender la relación entre lenguaje y mundo se sustenta – y halla también sus límites - en una caracterización de lo que es, como hecho; con lo cual, siendo el lenguaje también un hecho, poseería una estructura capaz de representar otra semejante, aunque por lo mismo haría igualmente parte del mundo, con lo que surgiría una circularidad que sumergiría el lenguaje en el mundo que pretende representar, imposibilitándolo para alcanzar ese mundo en cuanto totalidad o, lo que es lo mismo, para aprehender – como veremos luego, en el tercer capítulo de este trabajo - lo que establece sus límites.

Precisamente, desde el inicio del *Tractatus*, Wittgenstein se ocupa de la relación entre el mundo y la lógica. Así señala que “*Los hechos en el espacio lógico son el mundo*”.⁵⁹ Como se podrá notar, el “mundo” del que nos habla es el que desde antiguo, en la cultura griega, se concebía como “cosmos”, por oposición al inconcebible “caos”; así como en la tradición latina el término

⁵⁸ Cfr.: Wittgenstein, Ludwig: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1991 (parágrafos 69 y 70).

⁵⁹ (1.13)

“mundus” se oponía igualmente a lo caótico, in-mundo, in-forme. El término “mundo” designa entonces – como ya lo hemos visto - a la dimensión de lo que posee orden, sentido y significación, lo cual para Wittgenstein remite como su clave de configuración a la lógica: Por ello es que habla de un “espacio lógico” actuando como trama y condición de posibilidad del mundo.

La trama lógica del mundo define también, aun fuera por oposición, el horizonte que lo circunscribe. Por ello, se puede afirmar que el borde del mundo, como límite de lo que puedo decir, está también determinado desde dentro por lo lógico, La lógica determina el límite o espacio de lo que puedo decir o, lo que es lo mismo, sólo puedo decir lo que es lógico. Con esta sorprendente afirmación Wittgenstein radicaliza una antigua tendencia dominante en la tradición filosófica, consistente en privilegiar lo que posee “logos”, sentido y coherencia.

Constantemente - hasta que tal intento es devorado por la circularidad que produce - hallaremos en el *Tractatus* un paralelo entre el lenguaje y el mundo, pues asume que ambas dimensiones tienen una estructura lógica común. La forma lógica sería común al lenguaje y el mundo, el medio – paradójicamente “virtual” - en que se “tocan” entre sí. La forma lógica, ella misma una virtualidad, posibilita la manifestación del pensamiento, así como la actualidad o existencia del lenguaje y del mundo al que este se refiere. Dando con ello curso a una antigua conjetura, Wittgenstein asume que debe haber algo en común entre el pensamiento, el lenguaje y el mundo para que este último

pueda ser dicho y representado mentalmente; esto sería precisamente la forma lógica.

Pues bien, el lenguaje como conjunto de enunciados consta de proposiciones. Wittgenstein anota que *“cualquier enunciado sobre complejos puede descomponerse en un enunciado sobre sus partes integrantes”*.⁶⁰ Las unidades lingüísticas mínimas con sentido y significación son las proposiciones atómicas, concatenándolas construimos las proposiciones moleculares de las que consta todo discurso en formato descriptivo. Del mismo modo el mundo tiene como unidad ontológica mínima un hecho atómico, cuya concatenación constituye hechos moleculares. Y así como los hechos atómicos ya no pueden dividirse en las cosas u objetos que conectan, pues éstos no tienen consistencia factual; tampoco las proposiciones pueden ya descomponerse en los términos que conectan, pues tampoco éstos tienen ya significación alguna. Así es como la estructura del mundo y la del lenguaje coinciden: los términos – de significación virtual – están por objetos – de naturaleza igualmente virtual -, aunque en ese nivel no hay propiamente relación de representación; ésta se produce en la relación entre hechos y proposiciones; así pues, la función figurativa del lenguaje se sustenta en la posibilidad de una relación biunívoca entre los elementos de la proposición – en tanto que elementos de la proposición - y los del hecho – en tanto que elementos del hecho - a que hace referencia.

⁶⁰ (2.0201)

El lenguaje puede establecer una relación figurativa con el mundo porque *“la figura representa el estado de cosas en el espacio lógico, el darse y no darse efectivos de estados de cosas”*⁶¹. Así, *“la figura es un modelo de la realidad”*⁶², y es que *“a los objetos corresponden en la figura los elementos de la misma”*⁶³, por tanto la relación de correspondencia depende de una estructura común. Lo que la figura tiene en común con lo figurado es una estructura lógica. Dicho de otra manera: *“Lo que cualquier figura, sea cual fuere su forma, ha de tener en común con la realidad para poder siquiera – correcta o falsamente – figurarla, es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad.”*⁶⁴

En efecto, la forma lógica es la forma misma de la realidad – ¡que incluye el lenguaje! -, es aquello que con-forma, constituye, la realidad, pues como antes hemos notado, es real, deviene real, aquello que se sitúa en el espacio lógico. Por lo mismo, el sentido o significado – que no es lo mismo que la verdad -, es decir el contenido semántico de una proposición, se definiría desde la sintaxis lógica que sostiene a tal enunciado, sin que sea necesaria la comparación con el hecho del que pretende ser figura.

En efecto, según Wittgenstein toda proposición, en tanto figura de hechos posibles, tiene sentido, independientemente de su verdad o falsedad. En esa

⁶¹ (2.11)

⁶² (2.12)

⁶³ (2.13)

⁶⁴ (2.18)

perspectiva, dice: *“Lo que la figura representa es su sentido”*.⁶⁵ Según esto el sentido de la proposición tiene que ver con su condición de representación, cuadro o “imagen” (picture), independientemente de que más allá del “cuadro” exista o no lo representado. Y eso es así porque en todo “cuadro”, en tanto representación, hay una topología, un orden, una trama, alguna orientación que hace posible su decodificación.

En relación a la proposición y su carga de sentido, señala también que *“su verdad o falsedad consiste en el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad”*⁶⁶. De ello podemos extraer que el valor de verdad de una proposición, el que pueda ser verdadera o falsa, o simplemente el que pueda ser comparable con la realidad, tiene como condición de posibilidad, como condición necesaria, el poseer aquella trama o topología entre cuyos elementos y los de la realidad pueda establecerse una relación biunívoca. Por ello también, se puede afirmar que el sentido de una proposición es algo no sólo distinguible de su verdad o su falsedad, sino la condición para que estas puedan predicarse de ella.

La verdad o falsedad se dan a posteriori, por correspondencia entre el sentido u orden de la figura y el hecho o configuración de objetos representado en aquella figura. Por eso, Wittgenstein afirma que *“para conocer si la figura es*

⁶⁵ (2.221)

⁶⁶ (2.222)

*verdadera o falsa debemos compararla con la realidad*⁶⁷. Es decir, la verdad se da por correspondencia entre el sentido de la figura y la configuración de la realidad. Si el sentido o trama de la figura y la realidad figurada corresponden, entonces decimos que la figura es verdadera, pero si el sentido de la figura o proposición y la realidad representada por ella no corresponden, entonces diremos que aquella es falsa.

Wittgenstein insiste en ello: aunque aún no se le haya otorgado un valor de verdad o de falsedad, la figura representa aquello que expresa su enunciado, *“La figura representa lo que representa, independientemente de su verdad o falsedad, por la forma de la figuración”*⁶⁸, con lo que tenemos que la realización de la propiedad de figuración que tiene la figura, a diferencia de su verdad o falsedad, se da a priori, al tiempo que la figura se constituye. Así es como la figura representa: independientemente de su valor de verdad. Por tanto, todo hecho enunciado en una proposición tiene el carácter de una representación, designa un hecho en el espacio lógico y, por lo mismo, existe una trama lógica de la que brota su sentido, al margen de la existencia de la parcela de realidad representada.

De ese modo, Wittgenstein construye una ontología de lo posible, de lo enunciable, pues todo aquello a lo que se le puede atribuir propiedades – posibilidad de representación y configuración lógica -, tal como sucede con los

⁶⁷ (2.223)

⁶⁸ (2.22)

hechos enunciados en una figura, cuenta con un “espacio lógico”. Este es común a la figura y a la realidad representable. Establece el límite de posibilidad del estado de cosas, así como de lo que puede ser dicho o descrito.

En relación a ello Wittgenstein afirma que *“lo que cada figura, de cualquier forma, debe tener en común con la realidad para poder figurar por completo – justa o falsamente - es la forma lógica, la forma de la realidad”*⁶⁹; así como que *“la figura tiene en común con lo figurado la forma lógica de figuración”*⁷⁰. Y añade: *“La figura representa un estado de cosas posible en el espacio lógico”*.⁷¹ Con lo cual, concluimos que la forma de la realidad es lógica, por lo que igualmente lo es de las figuras que podamos hacernos de ella, lo cual garantiza la relación de representación entre el lenguaje y el mundo.

2.2.- Lenguaje y pensamiento

En torno al propósito del Tractatus, en el Prólogo Wittgenstein anota lo siguiente: *“El libro quiere,... trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de ese límite (tendríamos, en suma,*

⁶⁹ (2.18)

⁷⁰ (2.2)

⁷¹ (2.202)

que poder pensar lo que no resulta pensable)”⁷². El haber mantenido en el texto final una expresión que él mismo corrige, es obviamente deliberado; parece constituir un recurso estilístico para destacar la introducción de una perspectiva que vino a ser decisiva para la filosofía contemporánea, a la que posteriormente se ha denominado “giro lingüístico”. Con ello estaba tomando distancia de la perspectiva dominante en la filosofía moderna en relación al conocimiento, consistente en atender al pensamiento, buscando establecer sus límites; perspectiva que alcanza su formulación más audaz en la filosofía kantiana. Wittgenstein desplaza la atención, del pensamiento al elemento que hace posible la expresión de los pensamientos: el lenguaje.

Más aún, como ya lo hemos indicado antes, asume que la función lingüística que permite la expresión de los pensamientos es la descriptiva, la misma que supone el uso de un formato proposicional. Por eso dice también que *“el pensamiento es la proposición con sentido”*⁷³, y que *“la proposición es una figura de la realidad... un modelo de la realidad tal como nos la pensamos”*⁷⁴. Por tanto, en la proposición la realidad es “figurada” y el pensamiento “expresado”. ¿Cómo se produce, por tanto, la “expresión” del pensamiento?, o más bien, ¿qué es aquello que la proposición “expresa”?

⁷² Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico Philosophicus*, Pg. 11, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

⁷³ (4)

⁷⁴ (4.01)

Asimismo, Wittgenstein apunta: *“La proposición construye un mundo con ayuda de un armazón lógico, y por ello, puede verse en ella también cómo se comporta todo lo lógico, si es verdadera.”*⁷⁵ De acuerdo a ello, lo que hace que la proposición tenga un sentido, es decir, aquello que le permite construir un “mundo” o, lo que vendría a ser lo mismo, una figura, sería “un armazón lógico” que determinaría las pautas de “comportamiento” o posibilidades de variación y relación de lo construido con ayuda de tal armazón. Pues bien, Wittgenstein parece asumir que el pensamiento es precisamente aquel armazón lógico y sus potencialidades heurísticas. En el mismo sentido, había dicho: *“La figura lógica de los hechos es el pensamiento.”*⁷⁶ Por tanto, lo que el lenguaje expresa es aquello: la figura o armazón lógico, y sólo lo expresa puesto que no siendo un hecho, sino más bien algo así como la condición de posibilidad de los hechos, no lo puede figurar.

A propósito de ello, establece también que *“la proposición nos comunica un estado de cosas; tiene, pues, que estar esencialmente conectada con el estado de cosas. Y la conexión es, precisamente, que ella es su figura lógica.”*⁷⁷ Pero, ciertamente, el hecho o estado de cosas que la proposición comunica, bien puede no hacer parte de la realidad, podría ser ficticio, aunque con sentido. Por eso, hasta su verificación, la proposición constituiría una especie de hipótesis, pues *“en la proposición, por así decirlo, se confecciona a modo de prueba un*

⁷⁵ (4.023)

⁷⁶ (3)

⁷⁷ (4.03)

estado de cosas.”⁷⁸ Por lo cual, el pensamiento, que en tanto almacén lógico permite construir estados de cosas posibles, no se ciñe necesariamente a la realidad. Antes bien, podría afirmarse que la realidad se ciñe a lo pensable.

En efecto, independientemente de los hechos realmente existentes, podemos pensar hechos ficticios. Con una única condición, que dimana del propio carácter lógico del pensamiento: aquello pensado debe tener un almacén o figura lógica. Por eso es que “*un estado de cosas es pensable´ quiere decir: Podemos hacernos una figura de él*”⁷⁹. Esto significa también que poseemos la capacidad de construir lenguajes que expresan pensamientos o sentidos posibles. Tal es el caso de los lenguajes llamados “naturales”, es decir los diversos idiomas. Y, como suele ocurrir, el uso de las palabras no requiere necesariamente su previa definición, el sentido que surge de su uso toma cuerpo o “es pensado” en y por el almacén lógico. De allí la importancia que tiene para entender el significado de lo que se dice, atender a aquel almacén lógico, el mismo que, según Wittgenstein, sería “*humanamente imposible*” extraer inmediatamente del lenguaje ordinario⁸⁰.

⁷⁸ (4.031)

⁷⁹ (3.001)

⁸⁰ En el párrafo 4.002 Wittgenstein afirma: “*El hombre posee la capacidad de construir lenguajes en los que cualquier sentido resulte expresable, sin tener la menor idea de cómo y qué significa cada palabra. Al igual que se habla sin saber cómo se producen los diferentes sonidos. El lenguaje ordinario es un aparte del organismo humano y no menos complicado que éste. Es humanamente imposible extraer de él inmediatamente la lógica del lenguaje. El lenguaje disfraza el pensamiento.*”

Con ello quiere indicar que *“el lenguaje disfraza el pensamiento”*, que éste no se identifica necesariamente con aquel, que hay algo – el pensamiento – que *“no alcanza a expresarse en los signos”*, pero que notamos al usar estos⁸¹. Por eso dice: *“Lo que no alcanza a expresarse en los signos es cosa que muestra su uso. Lo que los signos tragan es cosa que expresa su uso.”*⁸² Pues bien, aquello que los signos “tragan”, aquello que frecuentemente esconden o disfrazan sería el pensamiento: el armazón lógico que permite que los nombres – carentes de significado – adquieran significación integrando una proposición.

En tal sentido, el pensamiento contendría la posibilidad de los estados de cosas que el lenguaje puede figurar, pues *“lo que es pensable es también posible”*⁸³. Por lo mismo, *“representar en el lenguaje ´algo que contradiga la lógica´ es cosa tan escasamente posible como representar en la geometría mediante sus coordenadas una figura que contradiga las leyes del espacio; o dar las coordenadas de un punto que no existe”*⁸⁴. Esto es, se podría decir lo no pensable, pero no se podría hacer figura alguna de él. Y qué es lo que viene a ser no pensable, dependería del espacio lógico correspondiente. Por ejemplo, en el caso de lo espacial el ámbito lógico sería el que provee la geometría. Por eso, afirma: *“Podemos sin duda representar espacialmente un*

⁸¹ Esta insistencia en la importancia que tiene el uso del lenguaje para la identificación del pensamiento que expresa no es, sin embargo, asimilable al papel que el uso del lenguaje juega en la determinación de su significado para el Wittgenstein de la “Investigaciones filosóficas”. En el *Tractatus* lo que se atiende del “uso” no es su dimensión pragmática, sino la dimensión lógico sintáctica que esconde o hace aparecer.

⁸² (3.262)

⁸³ (3.02)

⁸⁴ (3.032)

*estado de cosas que vaya contra las leyes de la física, pero no uno que vaya contra las de la geometría.*⁸⁵

Vale notar que Wittgenstein se refiere a determinados objetos del pensamiento:

*“El pensamiento puede expresarse en la proposición de un modo tal que a los objetos del pensamiento correspondan elementos del signo proposicional”*⁸⁶.

¿A qué hace referencia? Si vinculamos lo que allí señala con su afirmación de que *“en la proposición el nombre hace las veces del objeto”*⁸⁷, podría decirse que los objetos del pensamiento son precisamente lo que llama objetos o cosas, es decir aquello que los nombres designan; aunque los nombres, como los objetos, son ininteligibles en sí mismos, excepto cuando integran proposiciones o hechos respectivamente; en ambos casos en virtud a la potencialidad articuladora de la trama lógica que constituye el pensamiento. Siendo así, bien podría decirse que el pensamiento – como almacén lógico – es lo mismo que se expresa tanto en el lenguaje proposicional como en el mundo constituido por los hechos, garantizando su correspondencia. Es decir, en vez de hablar de una correspondencia entre el pensamiento y el mundo, habría que hablar de una correspondencia entre el lenguaje y el mundo en virtud a que ambos fenómenos serían manifestación del pensamiento. Por ello también, *“a los objetos sólo puedo nombrarlos. Los signos hacen las veces de ellos. Sólo puedo hablar de ellos, no puedo expresarlos”*⁸⁸. Y, por lo mismo,

⁸⁵ (3.0321)

⁸⁶ (3.2)

⁸⁷ (3.22)

⁸⁸ (3.221)

“los nombres no se pueden descomponer por definiciones”⁸⁹. Vendrían a ser los objetos puntuales del pensamiento que se expresan o manifiestan en unidades mayores como son la proposición en el plano lingüístico y el hecho en el plano fáctico.

Así, los nombres se hallan concatenados al interior de una proposición, y en esa medida representan objetos igualmente concatenados conformando hechos. Pero la proposición no sólo se compone de nombres, también hay constantes lógicas que, de acuerdo a lo anteriormente dicho, no representarían nada; en tal sentido *“la lógica de los hechos no puede representarse”⁹⁰*. La dimensión lógica no puede representarse; el pensamiento no puede representarse; se expresa en la representación. Siendo potencial heurístico, el pensamiento y sus formas lógicas son anuméricas, *“por eso no hay en la lógica números prominentes, y por eso no hay monismo o dualismo filosóficos, etc”⁹¹*. Ciertamente, si el pensamiento, en cuanto armazón lógico se expresa en el lenguaje y se manifiesta en los hechos, ¿es aquello monismo o es dualismo?

Asimismo, a propósito de los alcances de la función figurativa del lenguaje, provista por el pensamiento, Wittgenstein afirma que *“la figura puede figurar cualquier realidad cuya forma tenga”⁹²*, aunque enseguida establece que *“la*

⁸⁹ (3.261)

⁹⁰ (4.0312)

⁹¹ (4.128)

⁹² (2.171)

*figura no puede figurar su forma de figuración; la ostenta.*⁹³ La figura puede figurar un hecho en tanto ostenta aquello que tiene de común con él: el armazón lógico, que no pertenece a la dimensión fáctica sino al potencial heurístico del pensamiento, a su forma de figuración. Precisamente por eso, la forma de figuración o, lo que es lo mismo: el pensamiento, no puede ser figurado.

Ahora bien, lo que la figura muestra es el sentido o arquitectura interna de la proposición. Por tanto, el sentido de una proposición no depende de que aquello que enuncia sea real. *“La figura representa lo que representa independientemente de su verdad o falsedad, por la forma de la figuración”*⁹⁴. En cambio la verdad de una proposición sí se establece sólo por correspondencia con el hecho que describe o figura. Por ello *“no existe una figura verdadera a priori”*⁹⁵. La verdad se establece a posteriori, por comparación entre el hecho y su descripción proposicional. Es decir, *“para reconocer si la figura es verdadera o falsa, tenemos que compararla con la realidad”*⁹⁶.

No obstante, el rango de posibilidades de figuración que el armazón lógico del pensamiento provee parece situarse entre dos extremos: la tautología y la contradicción. Las posibilidades de figuración tienen que ver con la capacidad

⁹³ (2.172)

⁹⁴ (2.22)

⁹⁵ (2.225)

⁹⁶ (2.223)

que una proposición tiene de expresar un sentido. La tautología y la contradicción son enunciados carentes de sentido; que no expresan nada; no muestran nada (excepto que no dicen nada⁹⁷); y ello es así porque *“la tautología deja a la realidad el espacio lógico entero –infinito–; la contradicción llena todo el espacio lógico y no deja a la realidad punto alguno. De ahí que ninguna de las dos pueda determinar en modo alguno la realidad”*⁹⁸.

Situados en los límites de lo enunciable, la tautología y la contradicción sostendrían, sin embargo la trama del pensamiento, su gama de posibilidades expresivas. A propósito de ello, Wittgenstein dice: *“La verdad de la tautología es cierta; la de la proposición, posible; la de la contradicción, imposible. (Cierto, posible, imposible: He ahí los distintivos de la graduación que necesitamos en la teoría de la probabilidad).”*⁹⁹. Por tanto, aunque la tautología y la contradicción no figuran nada, no representan ningún posible estado de cosas, no por ello son absurdas: *“pertenecen al simbolismo, y ello de modo similar, ciertamente, a como el cero pertenece al simbolismo de la aritmética”*¹⁰⁰.

La anterior comparación con la función que posee en aritmética el cero (no expresa magnitud alguna, pero posibilita el orden de las magnitudes) permite destacar el valor heurístico de la tautología y la contradicción. Lo cual puede

⁹⁷ “La proposición muestra lo que dice; la tautología y la contradicción, que no dicen nada. La tautología carece de posibilidades veritativas, dado que es incondicionalmente verdadera; y la contradicción no es verdadera en condición alguna. Tautología y contradicción carecen de sentido.” (4.461)

⁹⁸ (4.463)

⁹⁹ (4.464)

¹⁰⁰ (4.4611)

generalizarse a propósito de todas las proposiciones de la lógica: todas dicen lo mismo, porque en realidad no dicen nada,¹⁰¹ pero cumplen la función, puramente formal (por eso es que no dicen nada), de delimitar el campo de lo lógico. *“Leyes como el principio de razón, etc., tratan de la red, no de lo que la red describe”*¹⁰². Es por ello que la lógica es a priori, y *“que la lógica sea a priori consiste en que nada ilógico puede ser pensado”*¹⁰³.

Por tanto, la lógica como trama del lenguaje y expresión del pensamiento posee una función ontológica, generatriz de “mundo”, de un orden con sentido. De allí que el trato con la lógica constituye un tipo peculiar de “experiencia”, cuya comprensión se situaría más bien en el plano de lo que Heidegger llamaría “precomprensión del Ser”¹⁰⁴. Así es como Wittgenstein formula aquello: *“La ‘experiencia’ que necesitamos para comprender la lógica no es la de que algo se comporta de tal y tal modo, sino la de que algo es; pero esto, justamente, no es ninguna experiencia. La lógica está antes de toda experiencia –de que algo es así. Está antes del cómo, no antes de qué”*¹⁰⁵. Porque, añade, *“si esto no fuera así, ¿cómo podríamos aplicar la lógica? Cabría decir: si hubiera una lógica aunque no hubiera ningún mundo, ¿cómo podría entonces haber una lógica dado que hay un mundo?”*¹⁰⁶.

¹⁰¹ “.. todas las proposiciones de la lógica dicen lo mismo. Es decir, nada.” (5.43)

¹⁰² (6.35)

¹⁰³ (5.4731)

¹⁰⁴ Cfr.: Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997 (parágrafo 29).

¹⁰⁵ (5.552)

¹⁰⁶ (5.5521)

La lógica, pues, en tanto expresión del pensamiento y forma de la realidad tiene una función generatriz de sentido, por tanto de Ser (de delimitación entre lo que puede ser y lo que no puede ser; entre lo que puede decirse y lo que no puede decirse). Por eso, Wittgenstein afirma: *“Cómo iba a ser posible que en lógica tuviera que habérmelas con fórmulas que puedo inventar; más bien tengo que habérmelas con aquello que me posibilita inventarlas.”*¹⁰⁷

La lógica establece así las condiciones de posibilidad tanto de ser como de pensar. Los hechos y las proposiciones toman cuerpo en la trama que la lógica provee. *“A través del aparato lógico entero, sin embargo, las leyes físicas hablan de los objetos del mundo.”*¹⁰⁸, Por eso es que lo que la física dice del mundo es siempre genérico, no se refiere a nada específico. *“No debemos olvidar que la descripción del mundo mediante la mecánica es siempre enteramente general. En ella nunca se trata, p.ej., de puntos materiales determinados, sino de puntos materiales cualesquiera”*¹⁰⁹.

Por eso también, las leyes de las ciencias naturales proveen no una copia sino una figura posible de la naturaleza, una posible representación de ella con sentido, que no cierra la posibilidad de otra representación o figura. Al respecto Wittgenstein anota: *“Percibir un complejo quiere decir percibir que sus partes integrantes se comportan unas respecto de otras de tal y tal modo. Esto explica*

¹⁰⁷ (5.555)

¹⁰⁸ (6.3431)

¹⁰⁹ (6.3432)

*asimismo que la figura pueda ser vista de dos modos como un cubo; y todos los fenómenos similares. Porque en realidad lo que vemos son dos hechos diferentes.*¹¹⁰

En consecuencia con lo anteriormente señalado, Wittgenstein no cree que las leyes de las ciencias naturales constituyan una explicación de los fenómenos de la naturaleza; no son sino un modo operativo de articular sus componentes dentro de los márgenes que provee la lógica¹¹¹. No se ocupan de *qué*, sino de un *cómo* posible. Por eso, dice al respecto: *“A toda la visión moderna del mundo subyace el espejismo de que las llamadas leyes de la naturaleza son las explicaciones de los fenómenos de la naturaleza.”*¹¹²

Igualmente, en cuanto a los límites lógicos del pensamiento, Wittgenstein afirma que *“es claro que por muy diferente del real que se imagine un mundo debe tener algo - una forma - en común con el mundo real”*.¹¹³ Aquí sugiere que para concebir, pensar o imaginar algo, es necesario que exista una referencia suya en el mundo. Se trata de una importante tesis, por cuanto los límites del decir (pensar equivale a hablar con uno mismo, a representarse algo), son establecidos por referencia al mundo y su trama lógica. Bien podría

¹¹⁰ (5.5423)

¹¹¹ Así, en el párrafo 6.341 señala que “a las diferentes redes corresponden diferentes sistemas de descripción del mundo”, y en 6.342 añade que “tampoco enuncia nada sobre el mundo el hecho de que pueda ser descrito mediante la mecánica newtoniana; pero sí, ciertamente, el hecho de que se deje describir así mediante ella”

¹¹² (6.371)

¹¹³ (2.022)

decirse en torno a ello que aquí radicaría una de las razones por las que la función representativa del lenguaje es su función esencial. Ya que todo lo que pueda decir, en última instancia adquiere sentido en tanto cuenta con alguna referencia al mundo, o, lo que es lo mismo, con algún referente descriptivo.

Lo anteriormente señalado tiene particular importancia con respecto a ámbitos como el de la imaginación o el del lenguaje ficcional, y se prolonga aún en la etapa de las *Investigaciones Filosóficas*, cuando al reconocer diversos tipos de lenguaje, diversos juegos y funciones, sin embargo no deja de señalar que todos ellos, por ejemplo el juego de ordenar o el de desear, y sus correspondientes formatos lingüísticos, suponen como condición de posibilidad que soy capaz de describir el estado o situación en que pretendo discurrir mis ordenes o deseos. Igual ocurre, para mencionar otra gran vertiente filosófica contemporánea, con la fenomenología husserliana, donde el reconocimiento de diversos mundos, como el de la aritmética o el de la poesía y la posibilidad de transitar por ellos, exigen como plataforma el “mundo de la vida”, es decir, el de los hechos.

El pensamiento supone una forma lógica, la misma que sostiene el mundo, pues de lo contrario no seríamos capaces de realizar creaciones imaginarias. En cuanto a la naturaleza de aquella forma, dice: “*Esta forma fija está constituida por los objetos*”.¹¹⁴ Aquí aclara que lo que hay de común entre el mundo real y todo aquello que podamos reconstruir en la imaginación y que es

¹¹⁴ (2.23)

tomado del mundo real es una forma fija, la misma que está constituida por los objetos, los cuales, a su vez pertenecen al plano virtual o potencial. La forma fija del mundo sería su sustancia. En la medida en que esta forma fija está determinada desde el plano potencial por los objetos y sus posibles configuraciones, se puede sorprendentemente afirmar que la sustancia del mundo, su forma lógica, es de orden virtual, como una suerte de programa cibernético.

Los objetos, en tanto poseedores de configuraciones posibles, harían igualmente posible el mundo y su representación lingüística. Así, aunque los objetos solo existan potencialmente, dan lugar a la realidad y a su representación en el lenguaje, porque están, de alguna manera, “presentes” en el pensamiento. Pensamos hechos, pero tales pensamientos suponen la forma fija del mundo y, con esta o en esta, a los objetos. Los objetos, entonces, están presentes en los hechos pensados, son su condición de posibilidad.

2.3.- Los órdenes del lenguaje

La menor unidad lingüística con sentido es la proposición. El sentido que manifiesta proviene del armazón lógico que articula sus componentes. En la

medida en que aquel almacén es el pensamiento, se puede afirmar que *“en la proposición se expresa sensoperceptivamente el pensamiento”*¹¹⁵.

La proposición tiene una relación figurativa con el hecho al que se refiere, y por eso es externa a ese hecho, es decir, *“la figura representa su objeto desde fuera.”*¹¹⁶, lo cual además es la condición para su posible verdad o falsedad. Por tanto, para determinar el valor de verdad de una proposición hay que compararla con la realidad, constatando si se da o no se da el estado de cosas al que se refiere. Pero, ¿cómo es eso posible si la figura no puede situarse fuera de sí misma?, dado que *“al figurar no cabe salir de ella”*¹¹⁷. Al respecto Wittgenstein dice que *“...la figura no puede figurar su forma de figuración; la ostenta”*¹¹⁸; es decir, la muestra. Dicho de otro modo: *“La proposición puede representar la realidad entera, pero no puede representar lo que ha de tener en común con la realidad para poder representarla –la forma lógica. Para poder representar la forma lógica, deberíamos situarnos con la proposición fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo.”*¹¹⁹

Con ello nos situamos en el límite de lo expresable: Ninguna proposición podría decir algo sobre sí misma. Dicho en los términos de la lógica fregeana: *“Una función no puede ser su propio argumento debido a que el signo funcional contiene ya la figura primitiva de su argumento y no puede contenerse a sí*

¹¹⁵ (3.1)

¹¹⁶ (2.173)

¹¹⁷ (4.041)

¹¹⁸ (2.172)

¹¹⁹ (4.12)

*mismo.*¹²⁰ Por eso es que Wittgenstein señala que la figura ostenta su forma de figuración, pero, ¿la ostenta ante quién?, ¿Quién es el sujeto del pensamiento?... Sorprendentemente señala que no sería el sujeto psicológico, sino uno filosófico, trascendental: *“El yo entra en la filosofía por el hecho de que el ‘mundo es mi mundo’. El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite –no una parte del mundo.”*¹²¹ Por tanto, quien define la verdad (es decir la correspondencia entre la proposición y el hecho al que se refiere) es el sujeto metafísico, que no se halla al interior del campo delimitado por el lenguaje, sino que lo delimita con su pensar, situándose en el borde.

Lo anteriormente dicho da cuenta también de la peculiar naturaleza de aquello a lo que la filosofía se refiere, no se trata de hechos; no se sitúa, por tanto, en la región de lo intramundano, sino que apunta a su trama lógica o su borde inaprensible. El uso que la filosofía hace del lenguaje en formato proposicional generaría la ilusión de que describe algo, cuando no es así. Por eso Wittgenstein dice: *“La mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas. De ahí que no podamos dar respuesta en absoluto a interrogantes de este tipo, sino sólo constatar su condición de absurdos. La mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos estriban en nuestra lógica lingüística. (Son del tipo del interrogante acerca de si lo bueno es más o menos idéntico que lo*

¹²⁰ (3.333)

¹²¹ (5.641)

bello). Y no es de extrañar que los más profundos problemas no sean problema alguno.”¹²². Por tanto, no habrían proposiciones filosóficas.

La ilusión con respecto a que haya proposiciones filosóficas tendría que ver con el uso sintácticamente inadecuado del lenguaje. Así, por ejemplo de un concepto filosóficamente clave como es el de Ser, Wittgenstein dice lo siguiente: *“En el lenguaje ordinario sucede que la misma palabra designe de modo y manera distintos –esto es, que pertenezca a símbolos distintos-, o que dos palabras que designan de modo y manera distintos sean usados externamente de igual modo en la proposición. Así la palabra ‘es’ se presenta como cópula, como signo de igualdad y como expresión de existencia.”*¹²³. De tales confusiones estaría llena la filosofía entera, por lo cual la crítica lingüística¹²⁴ sería tarea de la filosofía, buscando explicitar la forma adecuada del enunciado, su sintaxis, que bien podría no ser de tipo proposicional. Así la tarea de la filosofía sería la clarificación lógica del lenguaje. De lo que, paradójicamente, resultaría que no hay proposiciones filosóficas, pues dado que la proposiciones, por su carácter descriptivo, se refieren siempre a hechos,

¹²² (4.003)

¹²³ (3.323)

¹²⁴ Al respecto dice Wittgenstein: *“Para eludir estos errores tenemos que usar un lenguaje sígnico que los excluya, en la medida en que no use el mismo signo en símbolos distintos, ni use externamente de igual manera signos que designen de modo diferente. Un lenguaje sígnico, pues, que obedezca a la gramática lógica –a la sintaxis lógica-. (La escritura conceptual de Frege y Russell es un lenguaje así, que no obstante, no excluye aún todos los errores.)”* (3.325) *“Toda filosofía es ‘crítica lingüística’. (En todo caso, no en el sentido de Mauthner.) Mérito de Russell es haber mostrado que la forma aparente de la proposición no tiene por qué ser su forma real.”* (4.0031)

la totalidad de las proposiciones equivaldría a la totalidad de las ciencias naturales.¹²⁵

En tal sentido, dice Wittgenstein, *“la filosofía no es ninguna de las ciencias naturales. (La palabra ‘filosofía’ ha de significar algo que está por arriba o por debajo, pero no junto a las ciencias naturales.)”*¹²⁶ Vale la pena remarcar la metáfora planteada: la filosofía está “por arriba” o “por debajo” del nivel del lenguaje que se refiere a los hechos intramundanos (tal es el lenguaje de las ciencias naturales), pero no se halla “junto” a él, es decir, no se halla al mismo nivel, no pertenece al mismo orden. Lo que la filosofía intenta decir, inadecuadamente, por la pretensión descriptiva implícita, que lo lleva a usar el formato proposicional, dando lugar a pseudoproposiciones, es algo relativo al mundo como totalidad, fijando por tanto – cosa por demás imposible – sus límites o bordes, o a la trama lógica virtual que sostiene los hechos que componen el mundo. Por ello, también, se puede decir de los enunciados de la filosofía, lo que Wittgenstein dijo de las proposiciones lógicas: que son sinsentido pero no absurdas, pues algo quieren decir.

Por lo dicho, la filosofía tendría además un rol positivo: delimitar el ámbito de las ciencias naturales.¹²⁷ Con ello, la filosofía deviene epistemología en el sentido más hondo del término: no sólo discusión procedimental, sobre

¹²⁵ *“la totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera (o la totalidad de las ciencias naturales.)”* (4.11)

¹²⁶ (4.111)

¹²⁷ *“La filosofía delimita el ámbito disputable de la ciencia natural.”* (4.113)

métodos, sino sobre lo pensable o no pensable¹²⁸, sobre lo que puede ser o no ser, dicho o no dicho; retendría por tanto su dimensión ontológica. Precisamente por ello *“significará lo indecible en la medida en que representa claramente lo decible.”*¹²⁹

Llama la atención que al establecer los límites de lo que puede ser dicho, queda fuera de tales límites la forma lógica: *“La proposición no puede representar la forma lógica; ésta se refleja en ella. El lenguaje no puede representar lo que en él se refleja. Lo que se expresa en el lenguaje no podemos expresarlo nosotros a través de él. La proposición muestra la forma lógica de la realidad. La ostenta.”*¹³⁰ Pero, llama más aún la atención que en tensión con los límites de lo decible, en el lenguaje se expresa¹³¹ la forma lógica, lo indecible que hace posible el decir.

De lo hasta aquí dicho, sin embargo, se sigue que en la medida en que el lenguaje no puede figurar su propia forma de figuración, todo lo que podamos decir sobre ello en sentido estricto no debería ser dicho. Tal vez así es como se entiende el enigmático planteamiento con que concluye el Prólogo al *Tractatus*: *“La verdad de los pensamientos aquí comunicados me parece, en*

¹²⁸ “Debe delimitarse lo pensable y con ello lo impensable. Debe delimitar desde dentro lo impensable por medio de lo pensable.” (4.114)

¹²⁹ (4.115)

¹³⁰ (4.121)

¹³¹ Al decir que la forma lógica “se expresa” en el lenguaje, Wittgenstein parece conceder a la forma lógica lenguaje un protagonismo trascendente, a la manera del estructuralismo para el que el lenguaje (se refiere en realidad a lo que Wittgenstein está llamando “forma lógica del lenguaje”) se habla a sí mismo a través de los hablantes y sus lenguas específicas.

cambio, intocable y definitiva. Soy, pues, de la opinión de haber solucionado definitivamente, en lo esencial, los problemas. Y, si no me equivoco en ello, el valor de este trabajo se cifra, en segundo lugar, en haber mostrado cuán poco se ha hecho con haber resuelto estos problemas.”

CAPÍTULO III

LAS FUENTES DEL SENTIDO

3.1.- Ética y estética

A propósito de lo que el *Tractatus* quiere decir en última instancia, en carta al editor von Ficker, Wittgenstein dice lo siguiente:

*“... el sentido del libro es ético. Quise en tiempos poner en el prólogo una frase que no aparece de hecho en él, pero que se la escribo a Ud. Ahora, porque quizá le sirva de clave: Quise escribir, en efecto, que mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece, y de todo aquello que no he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la importante. Mi libro, en efecto delimita por dentro lo ético, por así decirlo; y estoy convencido de que estrictamente, SOLO puede delimitarse así.”*¹³²

¹³² Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico Philosophicus*, Pg. ix, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Se trata de una afirmación que el propio Wittgenstein propone como clave de lectura de su texto; es por tanto relevante. Lo que el *Tractatus* quiere decir no puede ser dicho, pertenece al orden de lo inefable, no se halla entonces dentro de los límites del lenguaje que son también los del mundo, más bien esos límites señalan dónde comienza aquello de que se quiere hablar y, no siendo esto posible, la referencia a ello es indirecta, pero, igualmente, sigue siendo lo decisivo: se trata de lo ético, aquello que no haciendo parte de la dimensión fáctica, otorga sentido y densidad ontológica a los hechos.

Siendo así algo hay de común entre lo que Wittgenstein dice de la trama lógica en que se expresa o manifiesta el pensamiento, y aquello que llama lo ético. Ambas dimensiones dan cuerpo a los hechos sin subsumirse en el plano fáctico. Así es como afirma que *“la ética no resulta expresable. La ética es trascendental.”* Y añade que *“ética y estética son una y la misma cosa.”*¹³³ Se trata, por tanto, del conjunto de la dimensión valorativa de la experiencia humana. A propósito de ella señala que es trascendental, que pertenece a la mirada con que el sujeto trascendental – situado en una suerte de “punto ciego” desde el que se instaura la perspectiva - abre y constituye el mundo y el lenguaje. Pero parece tratarse ante todo de un elemento de esa mirada no relativo a la topología del mundo (provista más bien por la trama lógica) sino a la jerarquía y coloratura anímica – pathica - de los hechos, porque como señala Wittgenstein: *“El mundo del feliz es otro que el del infeliz.”*¹³⁴

¹³³ (6.421)

¹³⁴ (6.43)

Si experimentamos el mundo como poseyendo una jerarquía entre sus elementos, no es la trama lógica la que lo provee o, lo que sería lo mismo, tal jerarquía no puede aparecer en el ámbito proposicional que describe el mundo, no haría parte de su almacén lógico. Así dice que *“no puede haber una jerarquía de las formas de las proposiciones elementales. Sólo podemos predecir lo que nosotros mismos construimos”*¹³⁵, por tanto *“las jerarquías son y tienen que ser independientes de la realidad.”*¹³⁶. Por eso también, en su texto titulado *Lecture on ethics*¹³⁷, señala que *“la ética, si es algo, es algo sobrenatural”*

Reafirmando ello Wittgenstein apunta que *“el sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor. Si hay un valor que tenga valor ha de residir fuera de todo suceder así y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales. Lo que los hace no-casuales no puede residir en el mundo; porque, de lo contrario, sería casual a su vez. Ha de residir fuera del mundo.”*¹³⁸. Aquí es donde la dimensión lógica y la valorativa, al parecer ambas adscribibles al pensamiento, es decir a la perspectiva con que el sujeto trascendental, el Yo filosófico abre el mundo de los hechos y el del lenguaje desde su borde, se muestran distintas, aunque al parecer complementarias.

¹³⁵ (5.556)

¹³⁶ (5.5561)

¹³⁷ Citado en Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico Philosophicus*, Pg. xxv, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

¹³⁸ (6.41)

En cuanto a la complementariedad entre la dimensión lógica y la valorativa Wittgenstein parece sugerir su concurrencia en la “experiencia” del ser, allí donde “sentimos” que algo es y qué es, previa a la del cómo es. Así, por ejemplo, cuando dice: *“La ‘experiencia’ que necesitamos para comprender la lógica no es la de que algo se comporta de tal y tal modo, sino la de que algo es; pero esto, justamente, no es ninguna experiencia.”*¹³⁹

En todo caso, la dimensión ético valorativa sería fundante, trascendentalmente constitutiva de la experiencia. *“Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto.”*¹⁴⁰. En otro párrafo Wittgenstein hace una interesantísima referencia a la voluntad como fuente de la dimensión ético valorativa: *“De la voluntad como soporte ético no cabe hablar”*.¹⁴¹ El interés de esa formulación radica en sus connotaciones schopenhauerianas, y en que aquí la voluntad parece estar en el puesto de lo que en otros pasajes denominaba “pensamiento” (fuente del orden lógico del mundo y del lenguaje). De ser plausible esta interpretación, el pensamiento o la voluntad – dos maneras de aludir a lo mismo – generaría tanto el orden o sentido lógico, es decir la topología del mundo, como su densidad y orientación anímica (en el sentido filosófico, trascendente al psicológico), es decir su sentido teleológico.

¹³⁹ (5.552)

¹⁴⁰ (6.42)

¹⁴¹ (6.423)

Tal vez sea así como haya que entender el enigmático párrafo en que dice:

*“Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje. En una palabra, el mundo tiene que convertirse entonces en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad. El mundo del feliz es otro que el del infeliz.”*¹⁴²

3.2.- La religión

Declarando su profundo interés en la experiencia religiosa, en una carta a Bertrand Russell del 22 de junio de 1912, mucho antes de que empezara a redactar el *Tractatus*, Wittgenstein dice: *“Cuando tengo tiempo leo ahora las ‘Variedades de la experiencia religiosa’ de James. Este libro me hace muchísimo bien.”* De hecho, esta “experiencia” que igualmente remite a un ámbito trascendente al mundo, aunque como lo ético valorativo define desde allí su consistencia ontológica, aparece también como un tema de interés central en el *Tractatus*, no obstante, por las razones antes mencionadas a propósito de las dificultades de abordar la parte “no escrita” de este libro, igualmente es apenas aludido.

¹⁴² (6.43)

Luego de haber manifestado en enigmática frase que el mundo del feliz es otro que el del infeliz, todavía a propósito de ello, anota que, en tal caso, *“al igual que en la muerte el mundo no cambia sino que cesa.”*¹⁴³ Y, añade que *“la muerte no es un acontecimiento de la vida.”*¹⁴⁴ Así, pues, la experiencia religiosa, como el bien, como la felicidad transfigura el mundo, lo hace otro, dejándolo – paradójicamente – igual en cuanto a su estructura fáctica. Lo transfigura desde fuera del orden fáctico; desde aquella dimensión que no podemos describir.

Por eso aunque la eternidad (entendida no como duración indefinida sino como intemporalidad) parece tocarnos abriendo una brecha en la estructura lineal del tiempo, no podemos experimentarla como hecho ni expresarla en el orden lineal del lenguaje. Tal vez por eso Wittgenstein afirma que *“vive eternamente quien vive en el presente.”*¹⁴⁵ Con lo cual parece transmitir un talante similar al del Nietzsche – igualmente schopenhaueriano – cuando afirma en el Zarathustra que mientras la tristeza quiere pasar, sumergirse en el decurso del tiempo lineal, la alegría – instantánea – reclama eternidad.

La muerte no es un hecho, sino que se sitúa en el límite de la vida. La eternidad no es algo extraño a nosotros, la podemos sentir y no tiene que ver con la extensión incesante del tiempo, que es un infinito negativo. Wittgenstein se refiere a la eternidad como intemporalidad. Podemos acceder a ella

¹⁴³ (6.431)

¹⁴⁴ (6.4311)

¹⁴⁵ (6.4311)

intensificando la densidad del “ahora” elusivo, viviéndolo con plenitud. Así es como la felicidad provee acceso a la eternidad: Wittgenstein parece estar pensando, como después Walter Benjamin¹⁴⁶, que el instante feliz escapa del tiempo.

En todo caso, a propósito de la eternidad entendida como duración indefinida dice: *“La inmortalidad temporal del alma del hombre, esto es, su eterno sobrevivir tras la muerte, no sólo está garantizada en modo alguno, sino que, ante todo, tal supuesto no procura en absoluto lo que siempre se quiso alcanzar con él. ¿Se resuelve acaso un enigma porque yo sobreviva eternamente? ¿No es, pues, esta vida eterna, entonces, tan enigmática como la presente?”*¹⁴⁷ Y añade, en ese mismo párrafo, remitiéndose otra vez más allá del orden espacio temporal mundano que *“la solución del enigma de la vida en el espacio y el tiempo reside fuera del espacio y del tiempo”*, puntualizando después que *“cómo sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta en el mundo.”*¹⁴⁸

Con ello parece criticar el modo de entender la eternidad como duración intratemporal. Una vida indefinida no asegura la felicidad, en cambio un

¹⁴⁶ Así cuando señala que para el mesianismo revolucionario “la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino aquel pletórico de tiempo-ahora”, y que “la conciencia de hacer saltar el continuum de la historia le es peculiar a las clases revolucionarias en el instante de su acción.” (Benjamin, Walter: *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Buenos Aires, Ed. ARCIS, 1995, Pgs. 61 y 62)

¹⁴⁷ (6.4312)

¹⁴⁸ (6.432)

instante feliz parece abrir brecha en el tiempo dejando irrumpir la eternidad, desde fuera del ámbito temporal, pues el instante eterno ya no está en el reino del cómo, en el reino de este mundo, sino en el ámbito del “que” o del “porqué”, que asoma desde el borde del mundo.

3.3.- Lo místico

Las formulaciones wittgensteinianas sobre la experiencia religiosa o valorativa, así como sobre la trama lógica que se muestra en el lenguaje, remiten a lo que no puede ser dicho, pero que, sin embargo, hace posible el decir. Así, por ejemplo, cuando señala que *“la lógica de los hechos no puede representarse”*¹⁴⁹, que *“lo que puede ser mostrado no puede ser dicho”*¹⁵⁰, que *“la lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites”*¹⁵¹ o que *“los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.”*¹⁵² En todos aquellos casos alude a la imposibilidad de que el pensamiento pueda dirigirse hacia fuera de los límites del mundo, dado que más bien establece estos límites.

¹⁴⁹ (4.0312)

¹⁵⁰ (4.1212)

¹⁵¹ (5.61)

¹⁵² (5.6)

Con ello, dice Wittgenstein, el solipsismo deviene pertinente, aunque irrelevante en términos de sus efectos sobre el mundo. Lo formula en los siguientes términos: *“Lo que el solipsismo entiende es plenamente correcto, sólo que eso no se puede decir, sino que se muestra. Que el mundo es mi mundo se muestra en que los límites del lenguaje (del lenguaje que sólo yo entiendo) significan los límites de mi mundo.”*¹⁵³ Por tanto, *“yo soy mi mundo.”*¹⁵⁴ El yo que aquí se manifiesta no pertenece, por tanto, al mundo¹⁵⁵. Se halla en el borde del mundo. Es el sujeto trascendental; aquel que no sólo puede decir “mi mundo” - incluyendo “mi cuerpo” -, sino también “mi alma” o “mi espíritu” y que, por tanto, se sitúa “detrás” de todos estos fenómenos intramundanos.

Por eso mismo, este solipsismo no afecta en absoluto el mundo como totalidad; así como, en ese plano, *“el escepticismo no es irrefutable, sino manifiestamente absurdo, cuando quiere dudar allí donde no puede preguntarse.”*¹⁵⁶ Ya Kant – visible influencia en Wittgenstein – había hecho notar que cabe discutir sobre la existencia de los entes intramundanos, asumiendo precisamente que en ese caso debe entenderse por “existir” ser parte del mundo, hallarse dentro del mundo; pero que justamente por ello no

¹⁵³ (5.62)

¹⁵⁴ (5.63)

¹⁵⁵ Así, afirma también: *“El sujeto pensante, representante no existe.”* (5.631). *“El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.”* (5.632) *“¿Dónde descubrir en el mundo un sujeto metafísico? Dices que ocurre aquí enteramente como con el ojo y el campo visual. Pero el ojo no lo ves realmente. Y nada en el campo visual permite inferir que es visto por un ojo.”* (5.633)

¹⁵⁶ (6.51)

cabría discutir sobre la “existencia” del mundo como totalidad. Sea que lo consideremos subsistente por sí mismo o como “mi mundo”, su configuración no cambiaría en absoluto. De allí lo irrelevante del solipsismo, aunque cierto. *“Se ve aquí cómo, llevado a sus últimas consecuencias, el solipsismo coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se contrae hasta convertirse en un punto inextenso y queda la realidad con él coordinada”*¹⁵⁷, afirma.

Así es como *“en filosofía puede tratarse no-psicológicamente del yo. El yo entra en la filosofía por el hecho de que el ‘mundo es mi mundo’. El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite –no una parte del mundo.”*¹⁵⁸ Entender esto abre el acceso a una visión, o más bien un sentimiento, diferente del mundo. Al respecto Wittgenstein afirma: *“La visión del mundo sub specie aeterni es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico.”*¹⁵⁹

Podría pues decirse que todo el *Tractatus* no es sino una vía que, hablando del mundo, de su relación con el lenguaje y de cómo el lenguaje figura el mundo, busca que nos situemos en el límite del mundo, allí donde emerge el pensamiento, allí donde comprendemos que quien en realidad habla es el sujeto trascendental, el que limita el mundo. Con ello anuncia lo místico inefable, fuente sin embargo del sentido, de todo discurso, de todo orden, ya

¹⁵⁷ (5.64)

¹⁵⁸ (5.641)

¹⁵⁹ (6.45)

sea el del lenguaje o el del mundo, puesto que las leyes lógicas en que ese orden encarna *“no pueden estar sometidas a su vez a leyes lógicas.”*¹⁶⁰

La tensa búsqueda de acceso a lo inefable, que el *Tractatus* ensaya, tiene a la base la convicción de que *“sentimos que aún cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo.”*¹⁶¹ Los problemas vitales son precisamente aquellos referidos al sentido del mundo y la vida, aquellos que sentimos en el plano ético valorativo. Wittgenstein conjetura que su solución pueda ser más bien su disolución, su desaparición, por remisión a lo místico inefable que trasciende el mundo. Por ello anota: *“La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema. (¿No es ésta la razón por la que personas que tras largas dudas llegaron a ver claro el sentido de la vida, no pudieran decir, entonces, en qué consistía tal sentido?)”*¹⁶²

Cerrando ya el *Tractatus*, aparece nítida la afirmación wittgensteiniana que reafirma el carácter oblicuo, risomático del discurso que ese texto contiene. Estuvo permanentemente hablando de lo que no se puede hablar, de aquello que por tanto constituye la parte no escrita del libro, la que postulaba como más importante. Y afirma: *“Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico”*¹⁶³, al alcance del que pueda dirigir la mirada al mundo no

¹⁶⁰ (6.123)

¹⁶¹ (6.52)

¹⁶² (6.521)

¹⁶³ (6.522)

atendiendo sólo a cómo sea, sino ante todo al simple pero maravilloso “hecho” de que sea (de modo similar Heidegger, en *Ser y Tiempo*, buscaría llamar la atención sobre el porqué del Ser y no mas bien la Nada), pues “*no cómo sea el mundo es lo místico sino que sea.*”¹⁶⁴

Pero como en rigor, según las premisas establecidas por el *Tractatus*, no cabe hablar sino de los hechos intramundanos, al final de su lectura caemos en la cuenta de que su discurso – incluyendo aquellas premisas - no se situaba en ese nivel, no hablaba directamente de los hechos, describiéndolos, sino de cómo es posible la descripción de los hechos y todo lo que eso implica. Ello conduce a la siguiente irónica observación por parte de Wittgenstein: “*Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas- ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.) Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo.*”¹⁶⁵

Por tanto, como en el budismo zen – y en lo más fecundo de la tradición filosófica occidental, que invoca el asombro como su fuente -, la extrema paradoja, descentrando la mirada, permite ver correctamente el mundo, pero

¹⁶⁴ (6.44)

¹⁶⁵ (6.54)

de ello no se puede hablar y como apunta el último párrafo: *“De lo que no se puede hablar hay que callar.”*¹⁶⁶

¹⁶⁶ (7)

CONCLUSIONES

Nuestro acercamiento al *Tractatus* atiende particularmente a lo que puede decir en relación al problema de las fuentes de sentido del mundo y la vida, quizás el problema fundamental de la reflexión filosófica a lo largo de su historia. El positivismo (incluyendo el positivismo lógico, que invocaba el *Tractatus* como su fuente teórica) relegó este problema, denunciándolo como metafísico y, por tanto, como falso problema. Por eso es destacable que el *Tractatus* remarque desde el principio que, más allá de la aclaración de la estructura lógico sintáctica del lenguaje, la cuestión central a dilucidar es la génesis misma del mundo como un ámbito con orden y sentido. Al respecto, nuestra lectura del *Tractatus* proyecta las siguientes tesis:

1.- Sostenemos, en primer lugar, que para el Wittgenstein del *Tractatus*, el pensamiento (al que parece llamar también voluntad), atribuido al sujeto trascendental, genera ese orden tanto desde la dimensión “virtual” dada por las cosas y la trama lógica que proyectan, que hace posible el ámbito “actual” de los hechos, como desde los límites o bordes del mundo, donde la capacidad descriptiva del lenguaje parece estallar. El sujeto trascendental abre aquellas dimensiones tal como desde un “punto ciego” se abre la perspectiva y el

campo visual, proyectando además una intención ético valorativa igualmente trascendente a los hechos que componen el mundo.

2.- El mundo, entendido como la totalidad de lo que acaece, se sitúa en la dimensión de lo actual, que no es autosubsistente, pues remite tanto a lo que él denomina “cosas” (las mismas que situándose en un plano virtual, contienen, sin embargo, potencialmente los hechos que componen el mundo), así como a la dimensión de lo ético o valorativo que, situada en el borde u horizonte inaprensible del mundo – igualmente virtual -, lo dota de sentido.

3.- Para dar cuenta de ello, Wittgenstein propone una ontología según la cual el mundo sería “*la totalidad de los hechos*”, a los cuales diferencia de las cosas: éstas no harían parte del mundo. La parte constitutiva mínima del mundo serían los hechos, no las cosas, con ello toma distancia de la ontología sustancialista, cosificante, dominante en la filosofía moderna, que tendía a concebir lo real como compuesto de cosas y al mundo mismo como una gran cosa. El hecho es un estado – es decir, algo contingente -, una configuración fluente o, si se quiere, una relación, una “conexión” de cosas u objetos, antes que una sustancia en el sentido tradicional, cósmico, fijo, nuclear. Lo paradójico es que aquello cuya conexión viene a ser el hecho, es decir la cosa, no tendría existencia autónoma y actual – no haría parte del mundo - mientras no integra algún hecho.

4.- Lo que acaece no son las cosas, sino estados de cosas: los hechos. Por ello experimentamos siempre algún hecho, por ejemplo que “la mesa es amarilla”, que “la mesa es circular” o que “el florero está sobre la mesa”. Los fenómenos a los que accedemos son siempre configuraciones de cosas. La cosa, en tanto objeto puro, sin conexión ni haciendo parte de un hecho sería inasible e impensable; ajena al plano fenoménico, por tanto, inexistente. Correlativamente la unidad lingüística mínima con sentido no es el “concepto” o nombre, que estaría por la cosa u objeto, sino la proposición que alude a un hecho. No obstante, las cosas, siendo simples, constituirían la sustancia del mundo, caracterizándose por ser fijos y consistentes, en contraste con los hechos, configuraciones de objetos que, por tanto, son mutables e inestables como es en general el plano fenoménico.

5.- Que la posibilidad de un hecho se halle ya prejuzgada en la cosa parece aludir a que, a la manera leibniziana, el mundo y cada hecho que hace parte de él, sería ante todo lógicamente posible, desde un rango de posibilidades contenida en las cosas y sus variantes de combinación. Los objetos o cosas serían puras “formas”, carentes de propiedades materiales. Se adscribirían a lo que Kant denominaba “condiciones de posibilidad” y, en cuanto tales, carecerían – actualmente – de espacialidad, temporalidad o cromaticidad, aunque “podrían” asumir cada una de esas configuraciones, pues las contendrían virtualmente en una suerte de apetencia.

6.- Así, Wittgenstein atribuye a las cosas u objetos las características que Parménides le atribuyera al Ser, y lo contrasta con lo mutable de los hechos, de caracteres más bien heracliteanos. Proponiendo dos dimensiones de lo existente: el ser en acto de los hechos y el ser en potencia de los objetos, busca resolver la controversia acerca del ser y el cambio, del ser y el no ser: El ser actual cambia, deja de ser, vuelve a ser, da lugar al no ser. El ser potencial, supuesto por el ser actual, no cambia, pues es el sustrato del cambio.

7.- En concordancia con ello, Wittgenstein advierte que los hechos se sostienen en un “espacio lógico” que, por tanto, no pertenece al orden de lo factual. No obstante, los hechos sólo pueden darse en virtud de ese espacio. Por tanto, percibe la lógica como una suerte de trama virtual a través de la cual los objetos advienen al mundo en conexión con otros, dando lugar – y sosteniendo – al tejido de hechos que constituye ese mundo, así como el lenguaje y el pensamiento que lo representa.

8.- Por otra parte, el mundo es una totalidad y, como tal, una unidad. Por ello debe poseer límites; son los límites del orden, del sentido, coincidentes con los límites de ese otro universo del orden y el sentido que es el lenguaje. Habría así un vínculo entre la trama lógica que se despliega desde el ámbito virtual en que se sitúan las cosas y esa otra dimensión igualmente virtual que se anuncia como borde del mundo.

9.- Lo ético o místico que, anunciándose en el borde inasible del mundo, determina igualmente su topología y teleología, es decir sus posibilidades de configuración y su “sentido” en términos valorativos, aparece como tema capital del *Tractatus* al intentar trazar los límites del lenguaje y, por tanto, del mundo. Ese horizonte desde el que se configura el orden del mundo se revela inaprensible para el lenguaje, ya que cuando queremos asirlo se desplaza. Si pudiéramos fijar aquel límite tendríamos que ser capaces de pensar también el otro lado del límite, cosa paradójica e imposible. Por ello, el límite del mundo sólo podría establecerse desde dentro.

10.- Es así como reflexionando acerca de la naturaleza del mundo Wittgenstein cae en la cuenta de que su configuración o topología interna remite a unos límites inasibles que lo circundan y que se establecen desde una suerte de “punto ciego” que, con el campo visual que abre, manifiesta la presencia, igualmente en el límite, por tanto “invisible”, fuera del ámbito fenoménico, del sujeto filosófico o trascendental.

11.- En esta etapa de su pensamiento Wittgenstein asume que el lenguaje tiene una función esencialmente descriptiva. Con ello radicaliza y lleva a sus últimas consecuencias la vieja tendencia de la tradición filosófica a vincular, según el antiguo modelo contemplativo de la “teoría”, Verdad con descripción o “figuración” de la realidad. Del mismo modo, en la medida en que la descripción toma un formato proposicional, privilegia la lógica como forma no sólo del pensamiento sino también de la realidad.

12.- Ahora bien, siendo el lenguaje también un hecho, poseería ciertamente una estructura capaz de representar los hechos, aunque por lo mismo haría igualmente parte del mundo, con lo que surgiría una circularidad que sumergiría el lenguaje en el mundo que pretende representar, imposibilitándolo para alcanzar ese mundo en cuanto totalidad o, lo que es lo mismo, para aprehender lo que establece sus límites.

13.- Constantemente hallamos en el *Tractatus* un paralelo entre el lenguaje y el mundo, pues asume que ambas dimensiones tienen en común una estructura lógica, el medio –paradójicamente “virtual”- en que se “tocan” entre sí. El lenguaje como conjunto de enunciados consta de proposiciones. Las unidades lingüísticas mínimas con sentido y significación son las proposiciones atómicas, concatenándolas construimos las proposiciones moleculares de las que consta todo discurso en formato descriptivo. Del mismo modo el mundo tiene como unidad ontológica mínima un hecho atómico, cuya concatenación constituye hechos moleculares. Y así como los hechos atómicos ya no pueden dividirse en las cosas u objetos que conectan, pues éstos no tienen consistencia factual; tampoco las proposiciones pueden ya descomponerse en los términos que conectan, pues tampoco éstos tienen ya significación alguna.

14.- En la proposición la realidad es “figurada” y el pensamiento “expresado”. Lo que hace que la proposición tenga un sentido sería “un armazón lógico”, que determinaría las pautas de “comportamiento” o posibilidades de variación y

relación de lo construido con ayuda de tal armazón. Wittgenstein parece asumir que el pensamiento proyecta aquel armazón lógico y sus potencialidades heurísticas, no siendo un hecho, sino más bien algo así como la condición de posibilidad de los hechos. Por eso, el pensamiento no se ciñe necesariamente a la realidad; antes bien, podría afirmarse que la realidad se ciñe a lo pensable.

15.- El pensamiento – como armazón lógico – se expresaría así tanto en el lenguaje proposicional como en el mundo constituido por los hechos, garantizando su correspondencia. Es decir, en vez de hablar de una correspondencia entre el pensamiento y el mundo, habría que hablar de una correspondencia entre el lenguaje y el mundo en virtud a que ambos fenómenos serían manifestación del pensamiento.

16.- Por otro lado, a propósito de los alcances de la función figurativa del lenguaje, Wittgenstein afirma que la figura puede figurar un hecho en tanto ostenta aquello que tiene de común con él: el armazón lógico; por eso, el pensamiento o forma de figuración no puede ser figurado. La dimensión lógica no puede representarse; el pensamiento no puede representarse; se expresa en la representación – en el lenguaje -, así como se manifiesta en los hechos. Por eso, no habría en rigor monismo o dualismo filosóficos: Siendo ante todo potencial heurístico, el pensamiento y sus formas lógicas que sostienen los hechos son anuméricas.

17.- El rango de posibilidades de figuración que el almacén lógico del pensamiento provee parece situarse entre dos extremos: la tautología y la contradicción, enunciados carentes de sentido que sostendrían, sin embargo, la trama del pensamiento y su gama de posibilidades expresivas: Por tanto, aunque no figuran nada (como el cero en la aritmética), es decir no representan ningún posible estado de cosas, no por ello son absurdas. La lógica tiene una función generatriz de sentido, por tanto de Ser; de delimitación entre lo que puede ser y lo que no puede ser; entre lo que puede decirse y lo que no puede decirse.

18.- La proposición puede representar la realidad entera, pero no puede representar lo que ha de tener en común con la realidad para poder representarla: la forma lógica. Para poder representar la forma lógica, deberíamos situarnos con la proposición fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo. Con ello nos situamos en el límite de lo expresable: Ninguna proposición podría decir algo sobre sí misma. Por eso, Wittgenstein señala que la figura ostenta su forma de figuración, pero, ¿la ostenta ante quién?, ¿quién es el sujeto del pensamiento? Sorprendentemente señala que no sería el sujeto psicológico, sino uno filosófico, trascendental: Por tanto, quien define la verdad (es decir la correspondencia entre la proposición y el hecho al que se refiere) es el sujeto metafísico, que no se halla al interior del campo delimitado por el lenguaje, sino que lo delimita con su pensar, situándose en el borde.

19.- Lo anteriormente dicho da cuenta de la peculiar naturaleza de la filosofía. Está “por arriba” o “por debajo” del nivel del lenguaje que se refiere a los hechos intramundanos, pero no se halla “junto” a él; es decir, no se halla al mismo nivel, no pertenece al mismo orden. Lo que la filosofía intenta decir, es algo relativo al mundo como totalidad, fijando por tanto – cosa por demás imposible – sus límites o bordes, o a la trama lógica virtual que sostiene los hechos que componen el mundo. Por ello, también los enunciados de la filosofía son sinsentido pero no absurdos, pues algo quieren decir.

20.- Por ello, no habría proposiciones filosóficas. El uso que se hace en la filosofía del lenguaje en formato proposicional generaría la ilusión de que describe algo, cuando no es así. Esa ilusión tendría que ver con el uso sintácticamente inadecuado del lenguaje. Por lo cual la tarea de la filosofía sería la clarificación lógica del lenguaje. Así pues, lo que el *Tractatus* quiere decir no puede ser dicho, pertenece al orden de lo inefable, no se halla entonces dentro de los límites del lenguaje que son también los del mundo, más bien esos límites señalan dónde comienza aquello de que se quiere hablar: se trata de lo ético, aquello que no haciendo parte de la dimensión fáctica, otorga sentido y densidad ontológica a los hechos.

21.- Tanto la trama lógica en que se expresa o manifiesta el pensamiento y aquello que Wittgenstein llama lo ético dan cuerpo a los hechos sin subsumirse en el plano fáctico. La ética –en realidad el conjunto de la dimensión valorativa– no es expresable. Es trascendental; pertenece a la mirada con que el sujeto

trascendental abre y constituye el mundo y el lenguaje. Y parece tratarse ante todo de un elemento de esa mirada no relativo a la topología del mundo, que es provista más bien por la trama lógica, sino a la jerarquía y coloratura anímica de los hechos.

22.- Por ello, si experimentamos el mundo como poseyendo una jerarquía entre sus elementos, no es la trama lógica la que lo provee. Las jerarquías son y tienen que ser independientes de la realidad. La ética es algo sobrenatural. El sentido del mundo reside fuera de él. Aquí es donde la dimensión lógica y la valorativa, ambas adscribibles al pensamiento, es decir a la perspectiva con que el sujeto trascendental, el Yo filosófico, abre el mundo de los hechos y el del lenguaje desde su borde, se muestran distintas, aunque al parecer complementarias.

23.- La dimensión ético valorativa sería fundante, trascendentalmente constitutiva de la experiencia. Como el bien, la felicidad transfigura el mundo, lo hace otro, dejándolo – paradójicamente – igual en cuanto a su estructura fáctica. Lo transfigura desde fuera del orden fáctico; desde aquella dimensión que no podemos describir. Por eso, la solución del enigma de la vida en el espacio y el tiempo reside fuera del espacio y del tiempo.

24.- Con ello el solipsismo deviene pertinente, porque el yo filosófico no pertenece al mundo. Se halla en su borde. Es el sujeto trascendental; aquel que no sólo puede decir “mi mundo” - incluyendo “mi cuerpo” -, sino también

“mi alma” o “mi espíritu” y que, por tanto, se sitúa “detrás” de todos estos fenómenos intramundanos. Por eso este solipsismo no afecta en absoluto el ámbito intramundano, sino al mundo como totalidad, pues sea que consideremos el mundo subsistente por sí mismo o como “mi mundo”, su configuración no cambiaría en absoluto; lo que cambia es su tono anímico, ético.

25.- Entender esto abre el acceso a una visión, o más bien un sentimiento, diferente del mundo: como-todo-limitado. Ese sentimiento es lo místico. Podría pues decirse que todo el *Tractatus* es una vía que, hablando del mundo, de su relación con el lenguaje y de cómo el lenguaje figura el mundo, busca que nos situemos en el límite del mundo, allí donde emerge el pensamiento, allí donde comprendemos que quien en realidad habla es el sujeto trascendental, el que abre y limita el mundo. Con ello anuncia lo místico inefable, fuente del sentido, de todo discurso, de todo orden, ya sea el del lenguaje o el del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Apel, Karl Otto: *La transformación de la filosofía (2 vols.)*, Madrid, Taurus, 1987.

Benjamin, Walter: *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Buenos Aires, Ed. ARCIS, 1995

Black, Max: *A companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge, University Press, 1964

Coreth, Emerich, et al: *La filosofía del Siglo XX*, Barcelona, Editorial Herder, 1989.

Culler, Jonathan: *La poética estructuralista*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1978.

Cruz, Manuel: *Filosofía contemporánea*, Madrid, Taurus, 2002.

Dreyfus, Hubert: *Ser-en-el-mundo*, Santiago de Chile, Editorial Cuatro Vientos, 1996.

Fink, Eugen: *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.

Foucault, Michel: *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1974.

Frege, Gottlob: *Los fundamentos de la aritmética*, Barcelona, Laia, 1972

Estudios lógico semánticos, Madrid, Tecnos, 1974

Gadamer, Hans Georg: *Verdad y método (2 vols.)*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993.

Hartnack, Justus: *Wittgenstein & modern philosophy*, London, Methuen & Co., 1962.

Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

Hottois, Gilbert: *Historia de la filosofía desde el Renacimiento a la Posmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1999.

Husserl, Edmund: *Ideas*, México, FCE, 1992.

Meditaciones cartesianas, Madrid, Tecnos, 1986.

Kenny, Anthony: *Wittgenstein*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Kolakowski, Leszek: *La filosofía positivista*, Madrid, Cátedra, 1988.

Leibniz, *Monadología y discurso de metafísica*, Madrid, Sarpe, 1985.

Lechte, John: *Cincuenta pensadores contemporáneos esenciales*, Madrid, Cátedra, 1990.

Lóizaga, Patricio: *Diccionario de pensadores contemporáneos*, Barcelona, Emecé Editores, 1996.

Lyotard, Jean Francois: *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1986.

Magee, Bryan: *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la Filosofía contemporánea*, México, FCE, 1982.

Los grandes filósofos, Madrid, Cátedra, 1995.

McGuinness, Brian: *Wittgenstein*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

Mounce, H. O.: *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, Madrid, Tecnos, 1993.

Muguerza, Javier (comp.): *La concepción analítica de la filosofía (2 vols.)*, Madrid, Alianza Editorial, 1971.

- Passmore, John: *Cien años de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- Pole, David: *The later philosophy of Wittgenstein*, London, University of London, 1958.
- Russell, Bertrand: *Lógica y conocimiento*, Madrid, Taurus, 1985.
- Rorty, Richard: *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, México, FCE, 1997.
- Schopenhauer, Arthur: *El mundo como voluntad y representación*, 2 vols., Madrid, Ediciones Orbis, 1984.
- Spinoza, Baruch: *Ética*, Madrid, Sarpe, 1985.
- Urdanoz, Teófilo: *Historia de la filosofía, siglo XX (tt. VI y VII)*, Madrid, BAC, 1984.
- Vattimo, Gianni: *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus lógico philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.
- Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1991
- Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1968
- Sobre la certidumbre*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1972
- En torno a la ética y el valor*, Lima, UNMSM, 1967.